أم البراهين

أم البراهين



حاشية على شرح أم البراهين

تأليف

محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي

(١٢٣٠ هـ)

وبهامشه : « شرح أم البراهين »

لسيدى محمد بن يوسف السنوسى الحسنى

الطبعة الأخيرة

مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر

١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م - ٢٢١

[illegible]كُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ

(قرآن كريم)

[illegible] الرحمن الرحيم

الحمد لله الواجب الوجود الذى [illegible] فى بحار الاحسان والجود ، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد واسطة عقد النبيين [illegible] جيش المرسلين ، وعلى آله وأصحابه الذين شادوا منار الدين وحموه بالأسنة والبراهين [illegible]

[وبعد] فيقول العبد الفقير «محمد [illegible]» هذه تقييدات على شرح أم البراهين لمؤلفها سيدى «محمد بن يوسف السنوسى» أسكنه الله [illegible] الجنان وأعاد علينا من بركاته وجميع الاخوان جمعتها من تقرير شيخنا العلامة أبى الحسن «على بن [illegible] الصعيدى العدوى» ومن غيره جعلها الله خالصة لوجهه الكريم وأعتصم به من الشيطان [illegible] ، فأقول وهو حسبي ونعم الوكيل .

(قوله بسم الله الرحمن الرحيم) الكلام على البسملة [illegible] لكن لا بأس بالتعرض لشىء مناسب للفن المشروع فيه. فنقول: إن الباء للاستعانة على وجه [illegible] إضافة اسم إلى لفظ الجلالة من إضافة العام للخاص والمعنى أبتدئ متبركا بأى اسم من أسمائه [illegible] الا على ذات فقط كلفظ الله أو عليها وعلى الصفات كلفظ الرحمن ففيه إشارة إلى عقيدة [illegible] علم شخصى على الذات فقط المعينة بكونها واجبة الوجود [illegible] عقيدة وجوب الوجود وقولهم فى بيان لفظ الجلالة إنه اسم للذات [illegible] الوجود الخ . ذكر واجب الوجود ومابعده إنما هو لتعيين المسمى لأنه من جملة الموضوع له وإلا كان لفظ الجلالة كليا فلا يكون لا إله إلا الله مفيدا للتوحيد وقد أجمعوا على إفادتها له . والرحمن مأخوذ من الرحمة وهى رقة فى القلب وانعطاف تقتضى التفضل والاحسان وهى بهذا المعنى مستحيلة فى حقه تعالى فتعتبر فى حقه تعالى باعتبار مسببها القريب وهو إرادة الاحسان أوالبعيد وهو الاحسان فهى على الأول صفة ذات وعلى الثانى صفة فعل وصفة الفعل حادثة بمعنى أنها متجددة بعد عدم فتكون أمرا اعتباريا والمولى سبحانه وتعالى يتصف به لابمعنى أنها موجودة بعد عدم لاستحالة اتصاف المولى به ففى الرحمن على الاعتبار الأول الاشارة إلى صفة الذات وعلى الاعتبار الثانى الاشارة إلى صفة الفعل وحينئذ فالرحمن على الاعتبار الأول بمعنى مريد الانعام وعلى الثانى بمعنى المنعم فيكون مجازا مرسلا تبعيا من إطلاق اسم السبب و إرادة المسبب و إنما كان تبعيا لأن جريان التجوز فى المشتق بالتبعية لجريانه فى أصله وهو المصدر ويصح أن يكون الرحمن من قبيل الاستعارة التمثيلية. وتقريرها أن يقال شبه حال الله مع عبيده فى إحسانه إليهم ورأفته بهم بحال ملك عطف على رعيته فعمهم بمعروفه واقتصر فى استعارة اسم المشبه به وهو ملك رحمن عطف على رعيته للمشبه على ماهو العمدة منه وهو رحمن وكذا يقال فى رحيم هذا . واعلم أن ماذكروه من أن الباء فى البسملة متعلقة بمحذوف لأن الأصل عدم الزيادة يجوز أن يكون فعلا وأن يكون اسما وفى كل إما عام كأبتدئ أو ابتدائى أوخاص كأؤلف أوتأليفى مثلا وفى كل إما أن يكون مقدما أو مؤخرا هذا إذا كان المبتدئ بها من

(بسم الله الرحمن الرحيم)
قال الشيخ الفقيه الولى الصالح أبو عبدالله محمد بن يوسف السنوسى الحسنى رحمه الله تعالى ونفعنا به وبعلومه آمين

العباد فإن كان إخبارا من الله فليس المعنى على ذلك بل المعنى باسم الله كان كل شيء ومنه تكون الأشياء وهذا يستلزم اتصافه بجميع الصفات فتكون الباء مشيرة لجميع العقائد كذا ذكر بعض أئمة التفسير . ثم إن المحذوفات المقدّرة في القرآن كالمتعلق المقدّر في بسملة الكتاب العزيز الذي هو أقرأ أو أتلو مثلا الذي هو من كلام الحوادث قيل إنه من القرآن وقيل إنه ليس منه وفي كل نظر أما الأوّل أعني جعله من القرآن فيلزم عليه تأليف القرآن من الحادث والقديم والمركب من القديم والحادث حادث فيلزم أن القرآن حادث ويلزم عليه أيضا تأليف القرآن من المعجز وهو كلام الله وغير المعجز وهو المتعلق المقدّر والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز فيلزم أن القرآن غير معجز وأما الثاني أعني جعل المقدّرات من غير القرآن فيلزم عليه احتياج القرآن لغيره ولا خفاء أن ذلك نقص . وأجيب من طرف الأوّل القائل إنها من القرآن بأن الكلام هنا في القرآن اللفظي ولا شك أن القرآن اللفظي بجميع أجزائه حادث فلا محذور في لزوم الحدوث ويدفع الايراد الثاني بمنع كون المركب من المعجز وغير المعجز غير معجز وسند المنع أن مجموع القرآن وكل سورة منه وكل ثلاث آيات منه معجز مع أن الآية والآيتين غير معجز . وأجيب من طرف القائل بأنها ليست من القرآن وهم الأكثر بأنا لا نسلم احتياج القرآن إليه من حيث تمام المعنى به حتى يكون نقصا بل في إنزال القرآن مع هذه التقديرات كمال الكمال لأن حذفه إنما هو لاقتضاء المقام حذفه وهذا هو عين البلاغة والبلاغة كمال لا نقص والنقص اللغوي غير مضرّ فظهر أن تلك المقدرات مرادة لله لا مقولة له . بقي شيء آخر وهو تحقيق الخبر والإنشاء في الجملة المقدّرة بها البسملة من قولنا أؤلف مستعينا أو متبركا بسم الله الخ . وحاصله أن قولنا متبركا أو مستعينا حال من فاعل أؤلف وقد تقرر أن الحال قيد في عاملها فههنا مقيد وقيد . والأوّل خبر لصدق حدّ الخبر عليه وهو ما يتحقق مدلوله بدون ذكر داله ولا شك أن التأليف يتحقق خارجا بدون ذكر أؤلف . والثاني إنشاء لصدق حدّ الانشاء عليه وهو ما يتحقق مدلوله بذكر داله فقط ولا شك أن كلا من الاستعانة والتبرك لا يتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدالّ عليه وهو قولنا مستعينا أو متبركا فقد اتضح لك محل الخبرية والانشائية في جملة البسملة وسقط استشكال كونها إنشائية بأن شأن الانشاء أن لا يتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه والأمر هنا ليس كذلك لتحقق التأليف بدون ذكر أؤلف وكونها خبرية بأن الخبر شأنه تحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدالّ عليه وما هنا ليس كذلك لأنّ الاستعانة مثلا لا يتحقق مدلولها بدون ذكر اللفظ الدال عليها والقول بأن الجملة بتمامها إنشائية تبعا لانشاء المتعلق غير سديد لكونه فضلة (قوله الحمد لله) الكلام على الحمدلة كالكلام على البسملة في الاشتهار ولكن لا بأس بالتعرض لشيء وهو أنّ أل في الحمد قيل إنها للعهد وقيل للاستغراق وقيل للجنس وعلى الأوّل فالمعهود إما حمد الله وعليه فيقدر الخبر من مادة الاختصاص أو الاستحقاق أي الحمد مختص بالله أو مستحق لله ولا يصح تقديره من مادة الملك لأنّ حمد الله قديم والقديم لا يملك وأما حمد من يعتدّ به وهو حمد الله وحمد أنبيائه وحمد أوليائه وعليه فيصح تقدير الخبر من مادة الملك كما يصح تقديره من مادة الاختصاص والاستحقاق لأن المعهود حينئذ هو الهيئة المجتمعة من حمد الله وحمد غيره وهي مركبة من قديم وهو حمد الله وحادث وهو حمد غيره والمركب من القديم والحادث حادث يصح تعلق الملك به وكذا يصح تقدير الخبر من أيّ مادة من الموادّ الثلاث المذكورة على جعل أل للاستغراق أو الجنس ثم إنّ جملة الحمدلة يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى ويحصل الحمد بها ولا يقال الاخبار عن حصول الشيء ليس ذلك الشيء لأنا نقول لا نسلم أنه كذلك مطلقا وإنما يكون كذلك إذا كان الاخبار ليس من جزئيات المخبر عنه كما في قام زيد فإن الاخبار بالقيام ليس من جزئياته أما إذا كان الاخبار عن الشيء من جزئياته فلا يكون كذلك كما في قولنا الخبر يحتمل الصدق والكذب

الحمد لله

وكون الاخبار فيما نحن فيه من هذا القبيل ظاهر لصدق تعريف الحد عليه ويصح أن تكون إنشائية . واستشكل بأنه لا يمكن من العبد أن ينشىء اختصاص الله بالحامد أو استحقاقه إياها . وأجيب بأن المراد بكونها إنشائية أنها لانشاء الثناء مضمونها لا أنها لانشاء بمضمونها مضمون هذه الجملة الاختصاص المذكور إن قدر الخبر من مادة الاختصاص أو الاستحقاق المذكور إن قدر من مادة الاستحقاق وأما مفهومها فهو ثبوت ذلك الاختصاص لله وظاهر أن المضمون المذكور لا يمكن من العبد إنشاؤه بخلاف الثناء بمضمونها أي ذكر تلك الجملة والاتيان بها فهو ممكن وعلى هذا فحمد الشارح هو الاتيان بتلك الجملة لا نفس الجملة (قوله الواسع) مأخوذ من السعة وسعة الشيء كثرة أجزائه (والجود إن فسر باعطاء ماينبغي لمن ينبغي على وجه ينبغي أي لا لغرض كالمدح ولا لعوض كان صفة فعل) وقولهم لمن ينبغي أخرج به ما لو أعطى كتابا لمن لا ينتفع به لا بمطالعة ولا بثمنه وقولهم على وجه ينبغي أخرج به الاعطاء لغرض أو لعوض فلا يكون جودا وان فسر الجود بمبدإ إفادة أي إعطاء ماينبغي لمن ينبغي على وجه ينبغي كان صفة ذات لأن المراد بالمبدإ المذكور القدرة والارادة وعلى كل من التفسيرين ففي الكلام استعارة تبعية وتقريرها على الأول أن يقال شبهت كثرة أفراد الاعطاء الذي هو أمر كلي بكثرة أجزاء الشيء بجامع مطلق الكثرة واستعير اسم المشبه به وهو لفظ السعة للمشبه واشتق منه واسع بمعنى كثير الاعطاآت التي هي أفراد الاعطاء الذي هو الجود وعلى هذا يكون المعنى الحمد لله الكثير الجود أي الكثير أفراد جوده أي المتصف بكثرة أفراد جوده وتقريرها على التفسير الثاني [أن يقال شبهت كثرة تعلقات القدرة والارادة بكثرة أجزاء الشيء بجامع مطلق الكثرة واستعير اسم المشبه به وهو لفظ السعة للمشبه واشتق منه واسع بمعنى كثير تعلقات القدرة والارادة وعلى هذا يكون المعنى الحمد لله المتصف بكثرة تعلقات قدرته وإرادته . ثم إن الواسع نعت لله واسم الفاعل إضافته لفظية لا تفيده تعريفا فيكون نكرة فلا يصح جعله نعتا للمعرفة . وأجيب بأنه ملاحظ فيه الدوام فيكون صفة مشبهة وهي تتعرف بالاضافة وبهذا الاعتبار صح جعله نعتا للمعرفة (قوله والعطاء) هو اسم مصدر بمعنى الاعطاء وعطفه على الجود من عطف العام على الخاص إن أريد بالجود الاعطاء المخصوص أي إعطاء ماينبغي الخ ومن عطف المغاير أو الصفة على الموصوف وان أريد بالجود مبدأ إفادة ماينبغي الخ وذلك لأن مبدأ إفادة ماينبغي عبارة عن القدرة والارادة والاعطاء تعلق القدرة بالشيء المعطى وهو تابع لتعلق الارادة به بحسب تعلقنا ولا شك أن التعلق صفة للمبدإ بهذا المعنى فتدبر (قوله الذي شهدت) نسخة المؤلف كما قال شيخنا الملوي بالتاء لاكتساب فاعله التأنيث من المضاف إليه وشهد مأخوذ من الشهادة وهي الاعتراف والاقرار باللسان المطابق لما في القلب لأنها لا يعتد بها إلا إذا كانت كذلك وقوله وجوب افتقار الخ فاعل شهد ولا يخفى أن الشهادة بالمعنى المذكور لا تسند حقيقة إلا للعقلاء وحينئذ فيكون إسنادها لوجوب الافتقار مجازا عقليا ويصح أن تجعل في التركيب تجوزا لغويا إما في المسند على أنه استعارة تبعية بأن يشبه الدلالة بمعنى الشهادة المذكورة ويستعار اسم المشبه به وهو لفظ الشهادة للمشبه ويشتق منه شهد بمعنى دل أو على أنه مجاز مرسل تبعي من إطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم لأن الشهادة يلزمها الدلالة فأطلقت وأريد منها لازمها وهو الدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل وإما في المسند إليه على أنه استعارة بالكناية بأن يشبه وجوب الافتقار بعاقل تتأتى منه الشهادة على طريق الاستعارة بالكناية وشهد تخييل (قوله بوجوب وجوده) يصح أن تكون إضافة الوجوب للوجود حقيقية (والمراد بوجوب وجوده عدم قبول وجوده للانتفاء) ويلزم من الشهادة بوجوب الوجود الشهادة بالوجود ويصح أن تكون الاضافة من إضافة الصفة للموصوف أي بوجوده الواجب أي الذي لا يقبل الانتفاء ويلزم من الشهادة بوجوده للواجب الشهادة بالوجوب . واعلم أن التحقيق أن

واسع الجود والعطا
الذي شهدت بوجوب
وجوده

الوجود صفة اعتبارية لاحال كما قيل به وليس نفس ذات للوجود وأن قول الأشعرى الوجود عين للوجود المراد منه أن الوجود ليس صفة ثابتة فى الخارج زائدة على الذات فلاينافى أنه صفة اعتبارية وبهذا ظهر أن إضافة وجود للضمير على معنى اللام أو أنه من إضافة الصفة للموصوف لامن إضافة الشئ لنفسه. (قوله ووحدانيته) عطف على وجوب وجوده (وآثر الوحدانية بالذكر إشارة إلى أن دليلها عقلى كما هو التحقيق خلافا لمن قال إنه سمعى) (قوله وعظيم جلاله) يطلق الجلال على مايقابل الجمال كقولهم هذه الصفة صفة جلال وهذه الصفة صفة جمال فيكون المراد بصفة الجلال الصفة الدالة على البطش والقهر مثلا كجبار وقهار ومنتقم (والمراد بصفة الجمال الصفة الدالة على البسط كباسط ورحمن وغفور الخ ويطلق الجلال على عظمة الله سبحانه وتعالى (وهى اتصافه بصفة الكمال جلالية وجمالية لأنها من الصفات الجامعة وهو المراد هنا وحينئذ فتكون الاضافة من إضافة الصفة للموصوف أى وعظمته العظيمة وإنما وصفها بالعظم لأن العظمة مقولة بالتشكيك وشهادة افتقار الكائنات بالعظمة من حيث شهادتها بالصفات السميات بها فيكون مشيرا إلى أن دليل الصفات عقلى لكنه يخرج من الصفات السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فان دليلها سمعى. فان قيل يدخل فى الشهادة بالعظمة الشهادة بالوحدانية فلم أفردها بالذكر؟ قلت أفردها بالذكر للتصريح بأن دليلها عقلى ردّا على المخالف القائل بكفاية الدليل السمعى فيها (قوله وجوب افتقار الخ) الافتقار الاحتياج وإضافة وجوب للافتقار إما حقيقية أو من إضافة الصفة للموصوف أى افتقارها الواجب. واعلم أنه وقع خلاف فى منشأ افتقار العالم الذى هو الكائنات إلى الصانع فقيل حدوثه أى وجوده بعد العدم وقيل إمكانه أى استواء طرفى الوجود والعدم فى حقه وقيل حدوثه وإمكانه وقيل حدوثه بشرط الامكان وقيل بالعكس (قوله الكائنات) جمع كائنة وهى المتجدد بعد عدم ذاتا كان أو صفة كانت الصفة وجودية أو حالا لأن الحق أن القدرة تتعلق بالأحوال كما يأتى (قوله كلها) تأكيد أتى به دفعا لما يتوهم من أن أل فى الكائنات للجنس (قوله فى الأرض والسماء) صفة للكائنات أى الكائنات المستقرّة فى الأرض والسماء والمراد جنس الأرض وجنس السماء المتحقق فى أفراده. فان قيل إنه يخرج من ذلك نفس الأرض والسماء وكذا مافوقهما وما تحتهما. فالجواب أن المراد بالأرض جهة السفل وبالسماء جهة العلو، وحينئذ فيدخل فى الكائنات المستقرّة فى جهة السفل جميع ماحل فيها من الأرض وما تحتها ومافوقها ويدخل فى الكائنات المستقرة فى جهة العلو جميع ماحل فيها من السماء ومافيها وما فوقها وما تحتها مما هو فى الجوّ (قوله العزيز) هو عديم المثال الذى لا نظير له من عزّ الشئ إذا عدم مثاله ونظيره) وقيل العزيز هو المرتفع عما لايليق به من عزّ الشئ ارتفع عما لايليق به وعلى كلا القولين فالعزيز من أسماء التنزيه وقيل القادر الذى لامعارض له من عزّ إذا غلب ولا يكون غالبا إلا من هو كذلك وعلى هذا فيكون معناه مركبا من وصفين أحدهما وجودى والآخر سلبى ولامحظور فيه فالواضع اعتبر مجموع الوصفين ووضع لهما لفظ عزيز كوضع لفظ إنسان لمجموع الحيوان الناطق وقيل إن العزيز معناه القوى الشديد من عزّ إذا قوى واشتد ومنه قوله تعالى - فعززنا بثالث - وقيل العزيز هو الذى لايرام ولايطلب فيدرك (قوله الذى عزّ) أى تنزّه وارتفع (قوله فى ملكه) بضم الميم السلطنة وهى التصرف بالأمر والنهى وأما الملك بكسر الميم فهو الاستيلاء على شئ خاص وقد يطلق الملك بالضم على العالم الظاهر كما يطلق الملكوت على العالم الخفى وهو حال من ضمير عز أى عزّ حالة كونه كائنا فى ملكه (وفى تعبيره بفى إشارة إلى تمكنه من التصرف تمكنا تاما حتى كأن التصرف الذى هو الملك ظرف له ولايخفى مافيه من التجوّز وفى بعض النسخ عزّ ملكه باسقاط فى على

ووحدانيته وعظيم جلاله وجوب افتقار الكائنات كلها إليه فى الأرض والسماء العزيز الذى عزّ فى ملكه

أن ملكه فاعل عزّ وكلّ من النسختين صحيح (قوله عن أن يكون) متعلق بعزّ لتضمنه معنى تنزه أو بحال محذوفة أى حالة كونه منزها الخ (قوله فى تدبير شىء ما) التدبير إن أضيف إلى العبد كان معناه النظر فى عواقب الأمور وان أضيف إلى الله كما هنا كان معناه إيجاد الشىء على وجه محكم متقن. فان قلت كلامه يوهم أنه لم يتنزه عن أن يكون له شريك فى إيجاد شىء لا إحكام فيه ولا إتقان مع أنه تنزه عنه أيضا فكان الأولى حذف قوله فى تدبير شىء ما. أجيب بأنه يرتكب التجريد فى التدبير بأن يراد منه مطلق الايجاد كان على وجه محكم أم لا وان كان فعل الله لا يكون إلا محكما أو يجاب بأن الشريك لو وجد لا يكون إلا مدبرا كما يعلم من برهان الوحدانية فلا يكون فعله إلا محكما متقنا وحينئذ فعلى تقدير لو وجد الشريك فلا يتأتى اشتراكهما فى إيجاد شىء لا إحكام فيه ولا إتقان لأن كلا منهما مدبر فلا إيهام فى كلامه تأمل وبهذا ظهر لك أن قوله عزّ الخ نفى للشريك فى الأفعال (قوله فتعالى الله) أى تنزه وارتفع عن الشركاء إن قيل لا حاجة لهذا مع ماقبله. قلت ماسبق نفى للشريك فى الأفعال وهذا نفى للشريك فى الذات والصفات. وأتى بهذا مفرعا له بالفاء على ماقبله وهو قوله الذى عزّ الخ إشارة إلى أنه يلزم من نفى الشريك فى الأفعال نفى الشريك فى الذات والصفات لأنه لو وجد له شريك فى الذات والصفات لشاركه فى الأفعال والغرض نفى الشريك فى الأفعال وبهذا ظهر لك سر الاتيان بالفاء المؤذنة بتفرّع مابعدها على ماقبلها (قوله الرحيم الرحمن) سلك فيه طريق الترقى والأكثر طريق التدلى كما فى البسملة وانما كان صنيعه هنا من الترقى لأن الرحيم (معناه المنعم بدقائق النعم) والرحمن (معناه المنعم بجلائل النعم) وقد سبق أنهما مأخوذان من الرحمة وهى رقة القلب المقتضية لارادة التفضل والاحسان وهى بهذا المعنى محالة فى حق الله فتعتبر فى حقه باعتبار مسببها القريب وهو إرادة الاحسان أو البعيد وهو الاحسان فهى على الأوّل صفة ذات وعلى الثانى صفة فعل فمعنى الرحيم الرحمن على الأوّل (مريد الانعام) وعلى الثانى (منعم على جهة المجاز المرسل التبعى حيث أطلق اسم السبب وهو الرحمة وأريد المسبب الذى هو إرادة الانعام أو نفس الانعام واشتق من الرحمة بهذا المعنى رحمن رحيم بمعنى مريد الانعام أو منعم فقد جرى التجوز فى المشتق تبعا لجريانه فى أصله وهو المصدر ولك جعل الرحمن الرحيم من قبيل الاستعارة التمثيلية بناء على أنه لايشترط فيها التركيب كما مر ذلك (قوله الذى عمت) أى شملت فهو من العموم بمعنى الشمول لا بالمعنى المصطلح عليه وهو استغراق اللفظ للمعنى الصالح له من غير حصر (قوله نعمه) جمع نعمة بمعنى المنعم به والمراد به هنا نعمة الوجود والوجود من حيث تعلقه بالعوالم كلى وجزئياته وجود زيد ووجود عمرو ووجود بكر مثلا وحينئذ فالجمع باعتبار تلك الجزئيات ويصح أن يراد بالنعم الانعامات المتعلقة بوجود العوالم كالانعام بوجود زيد والانعام بوجود عمرو وهكذا فالجمع ظاهر قيل الأولى أن يعبر بالرحمة بدل النعم بأن يقول الذى عمت رحمته العوالم لما اشتهر من أن الرحمة تعم المؤمن والكافر قال تعالى ــ ورحمتى وسعت كل شىء ــ والنعمة خاصة بالمؤمن ولا تعم الكافر إذ شرطها سلامة العاقبة كما ذهب إليه الأشعرى ومن ثم قيل لا نعمة لله على كافر إلا أن يقال أراد بالنعمة الرحمة على سبيل المجاز بقرينة الرحيم الرحمن وذكر بعضهم أنه لايشترط فى النعمة سلامة العاقبة بل كل ملائم للطبع فهو نعمة سواء كانت تحمد عاقبته أو لا وحينئذ فلا تجوّز إذ الرحمة والنعمة على هذا مترادفان (قوله العوالم) بكسر اللام جمع عالم بفتحها وهو اسم لمجموع ماسوى الله وصفاته. إن قلت إذا كان العالم اسما لما ذكر كيف يجمع مع أنه لم يوجد له فردثان. قلت أجاب بعضهم بأن المصنف استعمل العوالم فى الافراد مجازا بقرينة مقام الثناء هذا والذى حققه بعضهم أن العالم اسم للقدر المشترك بين كل جنس وكل نوع وكل صنف فيقال عالم الحيوان وعالم الانس وعالم الجن وعالم البربر أو المغاربة والقدر المشترك بين المذكورات هو شىء سوى الله وصفاته وحينئذ فالجمع ظاهر لأنه باعتبار الأجناس والأنواع

عن أن يكون له شريك فى تدبير شىء ما فتعالى الله وجلّ وعزّ عن الشركاء الرحيم الرحمن الذى عمت نعمه العوالم كلها

والأصناف (قوله فلا مخلص) أى خلوص (قوله لكائن) أى لواحد من الكائنات عن تلك النعماء والنعماء بفتح النون قيل إنه جمع نعمة كالنعم وقيل إنه مفرد مرادف للنعمة ويرد على الأوّل أن قضية كلامه حيث عبر بالنعماء التى هى جمع أن كل واحد قام به وجودات متعدّدة بناء على ماسبق من أن المراد بالنعم التى عمت العوالم نعمة الوجود أو إنعامات متعدّدة مع أنه إنما قامت به نعمة واحدة وهى نعمة الوجود أو الانعام بالوجود على ماسبق . ويجاب بأن المراد بالنعماء الجنس من حيث تحققه فى فرد ويرد على الثانى أن المشار له بقوله تلك النعماء النعم السابقة وقد تقدمت جمعا فكيف تصح الاشارة إليها بتلك . ويجاب بأن المراد بالمشار إليه مفرد النعم فيما سبق وصحت الاشارة للفرد مع عدم تقدمه من حيث تضمن الجمع لمفرده وكأنه قال لامخلص لواحد من فرد من أفراد النعم السابقة فتدبر (قوله الواسع) قيل معناه الذى وسع غناه كل فقير أى المعطى لكل فقير والأحسن أن يقال إن معناه الذى كثر تعلقات قدرته بالمنعم به لابما فيه هلاك أو مشقة وقد سبق مافيه من الاستعارة فلا تغفل (قوله الكريم) قيل معناه ذو الاعطاء وقيل ذو القدرة التامة على الاعطاء فعلى الأوّل يكون الكرم صفة فعل وهى الاعطاء وعلى الثانى صفة ذات وهى القدرة على الاعطاء (قوله بالايجاد) أل للاستغراق أو عوض عن المضاف إليه أى بايجاد كل شئ والايجاد هو إخراج الشئ من العدم إلى الوجود كان ذلك الشئ ذاتا أو صفة أو فعلا اضطراريا أواختياريا وفى قوله المنفرد بالايجاد ردّ على المعتزلة فى قولهم العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية (قوله فلايستطاع شكر نعمه) أى الشكر عليها والمراد بالنعم الواقع فى مقابلتها الشكر الانعامات لا النعم به لأن الثناء على الأوّل بلا واسطة بخلاف الثناء على الثانى فانه بواسطة الانعام وما كان بلا واسطة أولى مما كان بواسطة وقوله فلا يستطاع الخ مفرع على قوله المنفرد بالايجاد ووجهه أن شكر النعمة متوقف على الإلهام له والاقدار عليه وعلى اللسان أوالقلب أو الجوارح الذى هومورد الشكر وكلها من جملة النعم فلا يمكن الشكر على نعمة من نعمه إلا بنعمة سابقة عليه فقوله إلا بها أى بإلهام وإقدار عليه وقلب أولسان أوجوارح فتلك الأشياء من جملة نعمه بمعنى المنعم به (قوله الجماء) أى الكثيرة ففيه إشارة إلى كثرة نعم الله تعالى قال الله تعالى ــ وإن تعدّوا نعمة الله لاتحصوها ــ (قوله الغنى) قيل هو الذى لايفتقر لشئ ولايحتاج له وعلى هذا فالغنى صفة سلبية وهى عدم الافتقار لشئ والظاهر أن الغنىّ هو المتصف بصفات الكمال ومن لوازم ذلك عدم الافتقار لشئ من الأشياء (قوله القدوس) أى المبرأ من العيوب والنقائص فهو صفة سلبية . واعلم أن التبرئة من النقائص من لوازم الاتصاف بالغنى المطلق لأن من قام به نقص احتاج لما يكمله فلا يكون غنيا (قوله فلا وصول الخ) مفرع على قوله الغنى القدوس لأنه إذا كان كذلك فلاينعم إلا بمحض الفضل إذ لو وصل شئ من نعمه لأحد بغير اختياره كان غير تام الارادة فيكون ناقصا فلا يكون غنيا غنى مطلقا ولا قدوسا والفرض أنه غنى قدوس (قوله إلى شئ من فضله) أى من نعمه التى تفضل بها فالمراد بالفضل ما تفضل به (قوله إلا بمحض فضله) المراد بالفضل هنا الاحسان والاضافة من إضافة الصفة للموصوف أى إلا بفضله المحض أى الخالى عن الغرض والعوض والجبر (قوله تعالى ربنا) أى ارتفع وتنزه عن الأغراض وهذه الجملة متفرعة فى المعنى على قوله الغنى فيكون ذلك من لوازم الغنى أيضا (قوله عن الأغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل كالعلة فى حفر البئر وهى الانتفاع بمائه (قوله وعن الأعوان) جمع عون بفتح العين وسكون الواو بمعنى معين (قوله والوكلاء) جمع وكيل وهو من أقيم مقام غيره فى التصرف فى أمور ذلك الغير لاحتياجه (قوله والوزراء) جمع وزير من الوزر بكسر الواو أى الثقل وهو

لا مخلص لكائن عن تلك النعماء الواسع الكريم المنفرد بالايجاد فلا يستطاع شكر نعمه إلا بها وهو من نعمه الجماء الغنىّ القدوس فلا وصول إلى شئ من فضله إلا بمحض فضله تعالى ربنا وجلّ عن الأغراض وعن الأعوان والوكلاء والوزراء

الأمر الشاق سمى الوزير به لتحمله ثقل الملك أى مايشق عليه أو من الموازرة وهى المعاونة سمى الوزير به لمعاونته للملك (قوله نحمده) أى نصفه بجميع صفاته وهى جملة خبرية لفظا إنشائية معنى أى ننشئ الثناء عليه بجميع صفاته لأجل نعم لا تحصى فهى لانشاء الثناء بمضمونها لأن الحمد به إنما يتحقق بهذا اللفظ لا لانشاء مضمونها فاندفع مايقال جعلها إنشائية مشكل لأن الانشاء ماتوقف حصول مضمونه على النطق به وحينئذ فيلزم أن الحمد على نعم لاتحصى لم يتحقق فى الخارج قبل النطق بتلك الجملة وهو باطل وليست خبرية لفظا ومعنى لأن الحامد ليس قصده الاخبار عن حمد يحصل منه فى الحال أو الاستقبال كما هو شأن المضارع الخبرى وادعى بعضهم جواز ذلك بناء على أنها حكاية عن نفسها كما فى أتكلم مخبرا عن نفسه بالتكلم) وجمع بين الجملتين الاسمية والفعلية اقتداء بقوله صلى الله عليه وسلم «الحمد لله نحمده ونستعينه» ووجه تقديم الاسمية على الفعلية فى الحديث أن مضمون الجملة الأولى علة فى صدور الجملة الثانية أى نحمده لأنه مستحق للحمد ووجهه فى المصنف وكذا فى الحديث أيضا أن الحمد بالجملة الاسمية ثناء بصفة واحدة وهى اختصاصه بالحمد أو استحقاقه له أو مالكيته له فيكون الحمد بها من قبيل المفرد والحمد بالجملة الفعلية ثناء بجميع الصفات فيكون من قبيل المركب والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع أو يقال قدم الاسمية لأنها أخص من الفعلية لأن الاسمية تدل على مجرد حصول الحمد وأما الفعلية فتدل على كثرته لأنها تفيد التجدد وقولهم الخاص يؤخر يعنى فى النعت وأما فى غيره فيقدم وأتى بالنون الدالة على العظمة مع أن مقام الحمد مقام تذلل وانكسار إظهارا لملزومها وهو تعظيم الله له حيث جعله من العلماء العاملين وهو من التحدث بالنعم وهو أفضل من ارتكاب التذلل والخضوع والانكسار عند المحدثين وإن كان الأمر بالعكس عند الصوفية أى فعندهم التواضع والانكسار أفضل من التحدث بالنعمة ويحتمل أن تكون النون للمتكلم ومعه غيره وأتى بها لكمال شفقته على إخوانه حيث أشركهم معه فى هذا الحمد أو للاشارة إلى أن حمد الله عظيم لا يستقل به الواحد (قوله سبحانه) حال من المفعول أى فى حال كونه منزها (قوله على نعم) أى على إنعامات أو على أمور منعم بها والأول أولى لماسبق أن الحمد عليها بلا واسطة وأما الحمد على المنعم به فبواسطة الانعام (قوله لاتحصى) أى لاتتناهى . واعلم أن عدم التناهى له معنيان الأول عدم الوقوف على حد بل كلما وجد فرد وانعدم أعقبه غيره كما فى نعيم الجنة فانه كلما وجد فرد وانعدم أعقبه غيره وما وجد بالفعل منها فهو متناه والثانى عدم حصر أشياء موجودة فى الخارج كما فى كمالات الله الوجودية فانها لاتتناهى بمعنى أنها لاتنحصر ولا يخفى أن كلا من المعنيين لايصح إرادته هنا أما الأول فلأن المراد بالنعم المحمود عليها الموجودة بالفعل لا ماوجد وماسيوجد لأن الحمد لا يكون إلا على ماوجد بالفعل وما وجد بالفعل لايعقل فيه عدم التناهى بالمعنى الأول أعنى عدم الوقوف على حد وأما الثانى فلأن ماوجد فى الخارج من الحوادث فهو متناه ومحصور فيستحيل عدم تناهيه بالمعنى المذكور وحينئذ فيراد بعدم إحصاء النعم تعذر عدها وإن كانت متناهية فى نفس الأمر لأن ماوجد فى الخارج من الحوادث فهو متناه ثم إن المتعذر عده إنما هو أفرادها الشخصية وأنواعها وأما أجناسها فلا تعذر فى عدها وإحصائها كأن يقال النعم إما دنيوية أو أخروية والأخروية إما فى مقابلة عمل أولا والدنيوية إما كسبية أو وهبية أو غير ذلك وإذا علمت ذلك تعلم أنه لامنافاة بين قوله تعالى ـ وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها ـ وبين الأمر بعدها المقتضى لاحصائها وتناهيها فى قوله تعالى ـ اذكروا نعمتى ـ وذلك أن نفى إحصائها بالنظر لأشخاصها وأنواعها والأمر بذكرها بالنظر لأجناسها لتناهيها بحسب الأجناس وذلك كاف فى التذكر المفيد للعلم بوجود الصانع الحكيم (قوله وحمدنا له جل وعز من أجل الآلاء) أى من أعظم النعم وذلك لأن حمدنا فعل اختيارى وهو مخلوق لله

نحمده سبحانه على نعم لاتحصى وحمدنا له جل وعز من أجل الآلاء

معنى عدم التناهى

و يثاب عليه العبد وهذه الجملة حالية وأتى بها لدفع ما يتوهم من أن من حمده أوّلا وثانيا استوفى الشكر على النعم التى لا تحصى فكأنه يقول لا يتوهم من حمدى له أوّلا وثانيا أنى استوفيت شكر نعمه لأنّ حمدى على النعم من أجلّ النعم فيجب الحمد عليه ولم يكن للحمد الأوّل تعلق بها وهكذا ومن فى قوله من أجلّ تبعيضية أى بعض الأجلّ والآلاء بمعنى النعم وهو ممدود وقصره لضرورة السجع (١) وهو جمع ألى بفتح الهمزة وكسرها مع التنوين وعدمه فيهما وألى بسكون اللام مع تثليث الهمزة فلغات المفرد سبع ومعناه على كل حال النعمة (قوله ونشكره) جملة خبرية لفظا إنشائية معنى فهى لانشاء الثناء لا خبرية لفظا ومعنى لأنّ الشاكر ليس قصده الاخبار عن شكر يحصل منه فى الحال أو الاستقبال كما هو شأن المضارع الخبرى . واعلم أنّ الحمد والشكر المطلوب من المؤلفين تحصيلهما فى أوائل التآليف هما الحمد اللغوى والشكر اللغوى الحاصلان باللسان لا الحمد والشكر الاصطلاحيان لأنّ المعنى الاصطلاحى حادث بعد النبى صلى الله عليه وسلم وهو قد أمر بتحصيلهما فى أوائل الأمور ذوات البال فيحملان على ما كان فى زمنه وهو المعنى اللغوى (قوله تبارك) أى تزايد خيره (قوله وتعالى) أى ارتفع عما لا يليق به (قوله وهو الرءوف) أى لأنه الرءوف الرحيم والرءوف هو المنعم بنعم نشأت عن محبته للمنعم عليه غنيا كان أو فقيرا والرحيم هو المنعم بنعم من أجل احتياج المنعم عليه وفاقته ولا يكون إلا فقيرا فاذا أنعم المولى على أحد من عباده بنعمة فان كانت تلك النعمة ناشئة عن محبة الله لذلك العبد المنعم عليه قيل للمولى رءوف و إن كان إنعامه عليه بتلك النعمة لفاقة ذلك العبد واحتياجه قيل له رحيم فعلمت من هذا أن نعم الله تارة تكون ناشئة عن محبة للمنعم عليه وتارة تكون ناشئة لأجل احتياج المنعم عليه وأنّ الرءوف أبلغ من الرحيم لأنّ مبدأ الرأفة شفقة المحسن ومحبته والرحمة مبدؤها فاقة المحسن إليه ولأجل الأبلغية المذكورة قدم المصنف الرءوف (قوله الذى يبسط) من البسط وهو النشر ضدّ القبض وقوله بفضله متعلق بيبسط أى يبسط بسطا متلبسا بفضله من غير قهر له (قوله منقبض القلوب) أى القلوب المنقبضة والألسنة المنقبضة والجوارح المنقبضة وانقباض القلوب تكدّرها وحصول الغم لها لتجلى المولى عليها بصفات الجلال وانقباض الألسنة تعطيلها عن الأذكار وانقباض الجوارح تعطيلها عن الطاعات بالكسل وحينئذ فاسناد الانقباض للقلوب حقيقة و إلى الألسنة والجوارح مجاز عقلى وفى قوله يبسط استعارة تبعية حيث شبه إزالة الانقباض بنشر البساط مثلا بجامع ترتب الانتفاع فى كل واستعير لها اسمه وهو البسط واشتقّ منه يبسط بمعنى يزيل الانقباض وكأنه قال الذى يزيل بفضله الانقباض عن القلوب المنقبضة والألسنة المنقضبة والجوارح المنقبضة والقلوب جمع قلب يطلق على الجارحة المعلومة وهى اللحمة الصنوبرية الشكل و يطلق أيضا على النفس وهو المراد هنا (قوله بما شاء) متعلق بيبسط (قوله من جميل الثناء) بيان لما أى من الثناء الجميل ووصف الثناء بالجميل وصف كاشف لأنّ الثناء هو الذكر بخير والمراد بالثناء الجميل هنا ذكر الله وكأنه قال الذى يزيل انقباض القلوب والألسنة والجوارح بذكره فذكره تعالى يزيل ما قام بالقلب من الغمّ والكدورات و يشرحه و يدخل السرور عليه و يزيل الكسل المانع للجوارح من العبادات والمانع للسان من القراءة والأذكار (قوله ونشهد أن لا إله إلا الله) أن مخففة من الثقيلة اسمها ضمير الشأن محذوف وجملة لا إله إلا الله خبرها ووحده حال إما من الله فتكون حالا مؤكدة أو من ضمير الخبر فتكون حالا مؤسسة والمراد وحده فى ذاته وصفاته فهى نفى للشريك فيهما وقوله لا شريك له نفى للشريك فى الأفعال . واعلم أن جملة نشهد إنشائية تضمنت الاخبار بالمشهود به وقيل إنها خبرية محضة وقيل إنشائية محضة والأوّل ناظر للفظ نشهد فانه إنشاء لوجود مضمونه فى الخارج به و إلى متعلقه والقول الثانى ناظر للمتعلق فقط والقول الثالث ناظر للفظ نشهد وهو التحقيق فلم تتوارد الأقوال الثلاثة على محل واحد (قوله شهادة)

ونشكره تبارك وتعالى وهو الرءوف الرحيم الذى يبسط بفضله منقبض القلوب والألسنة والجوارح بما شاء من جميل الثناء ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة

(١) قوله وقصره لضرورة السجع، فيه أن السجع ممدود

مفعول مطلق عامله نشهد (قوله نشأت عن محض اليقين) أى عن اليقين المحض أى الخالص عن الشك وهو الذى صار متعلقه أمرا مجزوما به لاشك فيه واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل . واعلم أنّ الإيمان هو حديث النفس التابع للمعرفة وأنّ المعرفة هى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وأن المراد بالشهادة هنا الإيمان و باليقين المحض المعرفة فيكون قوله ونشهد أى ونعترف اعترافا قلبيا ناشئا عن يقين فالشهادة قلبية وهى الإيمان وهو ناشئ عن اليقين الذى هو المعرفة لأنه تابع لها وفيه إشارة إلى أنّ مجرّد المعرفة غير كاف لوجودها عند كثير من الكفار قال تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وقوله فلا يطرق بضم الراء من باب قتل . والطروق القدوم بغتة والساحة الأرض المتسعة بين البيوت والمراد بها هنا القلب إذ هو محل الشهادة بالمعنى السابق فشبه القلب بالساحة واستعار له اسمها والقرينة إضافتها إلى الضمير العائد على الشهادة ويحتمل أن المراد بالشهادة الشهادة اللسانية فالمعنى أشهد بلسانى شهادة ناشئة عن اليقين المحض أى عن الاعتقاد الجازم أن لا إله إلا الله الخ وأتى بقوله ناشئة عن اليقين الخ إشارة إلى أنها شهادة معتدّ بها لمطابقة اعترافه بلسانه لما قام بقلبه من الاعتقاد لأن الشهادة لايعتدّ بها إذا كانت غير مطابقة لما فى القلب من الاعتقاد وعلى هذا فالمراد بساحة الشهادة اللسان وفى العبارة حذف أى لايطرق ساحتها آثار ضروب الشك وهو متعلق التردّد الجارى على اللسان (قوله بفضل الله) أى لابطريق القهر (قوله ضروب الشكوك) أى أنواع الشكوك والاضافة للبيان والشكوك جمع شك والمراد به هنا مطلق التردّد الصادق بالظنّ والوهم ولذا جمعه (قوله والامتراء) أى الشك وهو من عطف الكلى على جزئياته ويحتمل أن يكون على حذف مضاف أى وجزئيات الامتراء فيكون العطف من قبيل عطف المرادف (قوله سيدنا) السيد هو الذى يفزع إليه فى المهمات . والمولى هو الناصر ولاشك أن الفزع فى المهم إلى السيد يكون أوّلا ونصرته لمن فزع إليه فى نيل مهمته تكون ثانيا بعد فزعه إليه ولذلك قدم الثانى سيدنا على مولانا ولاشك أنه صلى الله عليه وسلم مفزع الخلائق وناصرهم فى الدنيا لما بين لهم من طرق النجاة وعلمهم أنواع الهدايات حتى تركهم على المحجة البيضاء التى لاغبار عليها ومفزعهم وناصرهم فى الآخرة فيفزعون إليه من شدّة الهول الحاصل لهم فى الموقف فيشفع لهم الشفاعة العظمى (قوله عبده) أى المتصف بعبوديته أى بكونه عبدا له . والعبودية صفة تقتضى التواضع والانكسار (قوله ورسوله) أى ومرسله لكافة الخلق والرسالة صفة تقتضى الرفعة ولايخفى أن التواضع سبب فى الرفعة فلذا قدم مايفيد السبب على مايفيد المسبب حيث قال عبده ورسوله وذكر بعضهم أنه إنما قدم العبد لما قيل إن العبودية أشرف الصفات وهى الرضا بما يفعل الرب وأما العبادة فهى فعل مايرضى الرب لكن ذكر المحلى فى بعض كتبه أن العبادة أبلغ من العبودية لأن العبودية التذلل والخضوع وأما العبادة فهى غاية التذلل والخضوع ولايستحقها إلا من له غاية الإفضال وهو مخالف لاطلاقهم أن العبودية أفضل ويؤيد الاطلاق أن العبودية لا تسقط فى العقبى بخلاف العبادة وذكر الرسول دون النبي لأنه أخص ولأن رسالة النبي أفضل من نبوّته . واعلم أن الرسالة من الصفات الشريفة التى لاثواب فيها وإنما الثواب على أداء ماتحمله الرسول وكم من صفة شريفة لايثاب عليها كالمعارف الإلهية والنظر لوجه الله الكريم الذى هو أشرف الصفات (قوله ندّخرها) أى نختارها أو نتخذها أو نجعلها ذخيرة نافعة (قوله بفضل الله) أى وادّخارنا لها بسبب فضل الله وإحسانه الخالى عن الجبر أو من فضل الله فالباء للسببية أو بمعنى من (قوله وجميل عونه) أى ومن إعانته الجميلة والوصف كاشف لأن إعانة الله لاتكون إلا جميلة (قوله لما قصم الظهور) أى لما كسرها والقصم بالقاف الكسر سواء كان معه إبانة أولا وقيل الكسير مع الإبانة قصم بالقاف و بدون إبانة فصم بالفاء وجمل أهوال الموت والقبر و يوم البعث والجزاء قاصمة الظهور كناية عن شدة

نشأت عن محض اليقين فلا يطرق ساحتها بفضل الله تعالى ضروب الشكوك والامتراء ونشهد أن سيدنا ومولانا محمدا صلى الله عليه وسلم عبده ورسوله شهادة ندخرها بفضل الله تعالى وجميل عونه لما قصم الظهور

تلك الأهوال والجار والمجرور فى قوله لما قصم متعلق بقوله ندخرها وعبر بالماضى إشارة لتحقق وقوع شدّتها فكأنها وقعت بالفعل (قوله وأذاب الأكباد) أى فتتها وآثر الأكباد بالذكر على القلوب لما جرت به عادة الله من التأثير فى الأكباد وحصول الألم لها عند توارد الهموم على النفس دون القلوب وإذابة الأكباد كناية أيضا عن شدّة الأهوال المذكورة (قوله من أهوال) بيان لما . والأهوال جمع هول وهو الأمر المخيف الشاق فكأنه قال من الأمور الشاقة المخيفة الحاصلة عند الموت وفى القبر (قوله ومايتفاقم) أى يتتابع وهو عطف على ماقصم (قوله من المعضلات) بفتح الضاد وكسرها جمع معضل وهو الأمر الشاق الذى لايهتدى لوجهه (قوله فى يوم البعث) صفة للمعضلات أى ومايتتابع من الأمور الشاقة الكائنة فى يوم البعث أى إحياء الموتى والجزاء على الأعمال والجزاء إيصال كل عامل مايليق بعمله وعطف الجزاء على البعث إشارة لحكمة البعث فالحكمة المترتبة عليه مجازاة الناس على أعمالهم بالثواب أو العقاب (قوله ونحوز بها) أى ونحصل بسبب تلك الشهادة وهو عطف على ندخرها (قوله بفضل الله) أى بسبب فضل الله وهذا سبب للمسبب مع سببه وحينئذ فالباء فى بها متعلقة بنحوز مطلقا والباء فى بفضل الله متعلقة به مقيدا بالجار والمجرور الأوّل فلم يلزم عليه تعلق حرفى جر متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد لأن العامل حال كونه مطلقا غيرنفسه حال كونه مقيدا (قوله مع الآباء) القصد من مع مطلق الاصطحاب أى حالة كوننا مصاحبين لآبائنا لامتبوعية مابعدها وأراد بالآباء مايشمل أبا الجسم وأبا الروح وهم الأشياخ المعلمون له ولذا قدم الآباء على الأمهات وان كان ثواب الأمهات أكثر من ثواب الآباء على ماقيل (قوله والذرية) أراد بها مايشمل ذرّية الجسم وذرّية الروح وهم تلامذته (قوله والاخوة) جمع أخ من النسب وأما أخو الصحبة فيجمع على إخوان وهم داخلون فى الأحبة (قوله والأحبة) جمع حبيب إما بمعنى محبوب أو بمعنى محب وهو الأحسن ليدخل فى الدعاء محبوه بعد موته (قوله فى أعلى الفردوس) متعلق بقوله ونحوز بها والفردوس أعلى الجنان ومراد الشارح بأعلى الفردوس أعلاه علوا نسبيا وقوله غاية أى نهاية مفعول نحوز . والسموّ هو العلو وقوله والارتقاء أى الارتفاع وهو عطف مرادف وكأنه قال ونحصل بسببها غاية العلو فى أعلى الفردوس النسبى وحوزنا بسببها غاية العلو فى أعلى الفردوس النسبى بسبب فضل الله وانما حملنا أعلى الفردوس على الأعلى النسبى لأن أعلى الفردوس الحقيقى إنما هو للنبى صلى الله عليه وسلم وظهر من هذا أن الأعلى النسبى يعتبر أمرا ممتدا له غاية وحينئذ فالظرفية من ظرفية الجزء فى الكلّ (قوله والصلاة) التحقيق أن الصلاة من الله إنعامه المقرون بالتعظيم ومن الملائكة والانس والجنّ الدعاء بأن الله يعظم المصلى عليه و يشرفه وماشاع من أنها من الملائكة الاستغفار ومن الانس والجنّ التضرّع والدعاء بخير فهو خلاف التحقيق والسلام معناه التحية والجملة خبرية لفظا إنشائية معنى فالمقصود بها إنشاء الدعاء بأن الله يعظم سيدنا محمدا و يشرفه و يحييه بتحية لائقة به كما يحيى بعضنا بعضا ولايجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لأن المخبر بأن الله صلى عليه أى أنعم عليه لم يكن مصليا أى داعيا بأن الله يعظمه إلا على قول من يقول إن المراد من الصلاة التعظيم أو أنها موضوعة للقدر المشترك وهو الاعتناء بالمصلى عليه فيجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لأن من أخبر بأن الله صلى عليه فقد عظمه صلى الله عليه وسلم واعتنى به (قوله على سيدنا محمد) أى كائنان على سيدنا أى من نفزع إليه عند نزول الشدائد بنا (قوله محمد) بالجر بدل من سيدنا وبالنصب مفعول لمحذوف وبالرفع خبر مبتدإ محذوف وهو الأنسب لذات النبى صلى الله عليه وسلم فانها عمدة فاللائق أن يكون اسمها كذلك والخبر عمدة دون المفعول والمجرور (قوله عين الوجود) المراد بالوجود الموجود والعين يحتمل أن المراد بها الباصرة أو الشمس فيكون من التشبيه البليغ أى الذى هو كعين الموجودين فى الاهتداء بكل والتحير عند عدم كل أو الذى

وأذاب الأكباد من أهوال الموت والقبر ومايتفاقم من المعضلات فى يوم البعث والجزاء ونحوز بها بفضل الله تعالى مع الآباء والأمهات والذرّية والاخوة والأحبة فى أعلى الفردوس غاية السموّ والارتقاء والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عين الوجود

وسر الكائنات وعروس المملكة ذى المفاخر التى جلت عن العد والإحصاء ذى المقام المحمود والحوض المورود والوسيلة العظمى دنيا وأخرى وملجأ الخلائق كلهم وإليه يهرعون يوم تترادف الأهوال وتمتد أزمتها

هو كالشمس بالنسبة للموجودين بجامع الاضاءة فى كل فكما أن الشمس مضيئة للموجودين فكذلك النبى صلى الله عليه وسلم مضىء لهم وان كانت إضاءة الشمس حسية و إضاءة النبى صلى الله عليه وسلم معنوية وصح التشبيه وان كانت إضاءة النبى أعظم لتحقق قوة المشبه به فى الجملة لكونه حسيا و يحتمل أن يراد بالعين الخيار وكأنه قال سيدنا محمد خير الموجودين وأفضلهم (قوله وسر الكائنات) أى الموجودات ثم إنه يصح أن يراد بالسر اللب والخالص أى وأشرف الموجودات وأحسنها و يصح أن يراد به الأصل لأن نوره عليه الصلاة والسلام أصل لكل موجود فقد خلق الله من نوره جميع الموجودات و يصح أن يراد به البركة أى وبركة الموجودات لأنه ما من نعمة تصل لأحد ولو كافرا إلا بواسطته صلى الله عليه وسلم (قوله وعروس المملكة) المملكة موضع الملك الذى يتصرف فيه بالأمر والنهى والمراد به هنا الدنيا والآخرة لأنهما محل لتصرفه صلى الله عليه وسلم والعروس اسم لكل من الزوج والزوجة فى أيام البناء استعير هنا لمزين فشبه المزين بالعروس بجامع الرغبة فى كل واستعير اسم المشبه به للمشبه أى والمزين للدنيا والآخرة (قوله ذى المفاخر) أى صاحب المفاخر وهو جمع مفخرة وهى ما يفتخر به من النعم كالعلم والكرم وحفظ القرآن (قوله التى جلت) أى عظمت وارتفعت وتنزهت (قوله عن العد) أى عن عد الناس لها و إن كان المولى يعلم كميتها (قوله والاحصاء) إن أريد به العد كان العطف مرادفا و إن أريد العلم بكميتها الحاصل من العد كان من قبيل عطف المسبب على السبب وكأنه قال صاحب المفاخر التى لا يمكن لأحد عدها والعلم بعددها فلا يعلم كميتها إلا الله تعالى (قوله ذى المقام المحمود) هو الشفاعة العظمى التى يحمده بسببها الأولون والآخرون (قوله المورود) أى الذى ترده جميع أمته ما عدا من كان مغيرا فى عقيدته أو كان ظالما متجبرا ومن شرب منه لا يظمأ بعده أبدا بعد ذلك فلو أدخل النار بعد شربه منه كان تعذيبه فيها بغير العطش (قوله والوسيلة العظمى) عطف على ذى أى والمتوسل به إلى الله فى الدنيا والآخرة ووصفها بالعظمى لأن غيره من الأنبياء والملائكة والعلماء والأولياء وان كان يتوسل به إلى الله إلا أنه ليس وسيلة عظمى و يصح عطفه على المقام وعليه فالوسيلة العظمى بمعنى المنزلة فى الجنة ولا يبعد هذا قوله دنيا وأخرى لأن المراد أنه محكوم له بتلك المنزلة التى فى الجنة فى الدنيا وفى الأخرى (قوله وملجأ الخلائق) الملجأ ما يلتجأ إليه وأراد بالخلائق ما يشمل الجمادات فانها آمنت به والتجأت إليه فصارت آمنة من الخسف ومن كونها من حجارة جهنم (قوله كلهم) تأكيد أتى به دفعا لتوهم أن أل فى الخلائق للجنس المتحقق فى بعض الأفراد (قوله و إليه يهرعون) مبنى للمفعول لفظا وللفاعل معنى أى وإليه يسرعون إسراعا حسيا بالأقدام ومعنويا بأن يلتفتوا إليه بقلوبهم والجار والمجرور متعلق بما بعده قدم عليه لافادة حصر الاسراع فيه والمراد بالاسراع المحصور فيه الاسراع الأكمل فلا ينافى أن غيره يسرع إليه يوم تترادف الأهوال وجملة و إليه يهرعون الخ إما مستأنفة أو حالية أى والملجأ الذى تلتجىء إليه الخلائق كلهم فى حال إهراعهم إليه يوم تتزايد الأهوال (قوله يوم) أى زمن وهو ظرف ليهرعون (قوله تترادف) أى تتابع وتتزايد فيه الأهوال جمع هول وهو الأمر المخيف الشاق وفى نسخة ترادف بتاء واحدة وعليها فيصح قراءته مصدرا وفعلا مضارعا حذفت إحدى التاءين منه أى تترادف وجملة تترادف الأهوال فى محل جر بالاضافة للظرف والرابط محذوف كما قدرنا وفى بعض النسخ التصريح بالرابط هكذا يوم فيه تترادف الأهوال لكن هذه النسخة فيها الفصل بين المضاف والمضاف إليه بمعمول المضاف إليه الظرف (قوله وتمتد) عطف على تترادف وقوله أزمتها بسكون الزاى وفتح الميم مخففة أى وتستمر شدتها أى الأهوال فلا تنقضى بسرعة و يصح ضبطه بكسر الزاى وفتح الميم المشددة جمع زمام وهو مقود الدابة وعليه فيكون شبه الأهوال بدابة صعبة الانقياد على طريق الاستعارة بالكناية و إثبات الزمام تخييل

وتمتدّ أى تطول ترشيح وذلك لأن امتداد الزمام يؤذن بصعوبة الدابة وشدة جماحها بحيث يخشى على قائدها من سطوتها عليه أن لو كان الزمام قصيرا (قوله حتى يتبرأ الخ) حتى إما ابتدائية بمعنى فاء السببية فيكون مفرّعا فى المعنى على ترادف الأهوال و إما غائية بمعنى إلى أى تترادف الأهوال وتطول شدتها إلى أن يتبرأ أ كابر الرسل من الشفاعة الخ وعلى الأوّل فيهتم مرفوع وعلى الثانى منصوب والمراد بالتبرّى الامتناع فكل رسول ذهبت الناس اليه ليشفع لهم فى فصل القضاء يتبرأ و يمتنع و يبدى عذرا (قوله بأنفسهم) الضمير عائد على متأخر فى اللفظ متقدم فى الرتبة لأن قوله أ كابر الرسل فاعل لقوله يتبرأ فرتبته التقديم على قوله و يهتم بأنفسهم (قوله أ كابر الرسل) جمع أ كبر قياسا ومراده بالأ كابر الذين يتبرءون من الشفاعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى و إذا تبرأت أ كابر الرسل عن الشفاعة فغيرهم بالطريق الأولى (قوله فصلى الله عليه وسلم) صلى عليه ثانيا بالجملة الفعلية بعد أن صلى عليه أوّلا بالجملة الاسمية ليشرب من الكأسين وليحصل له ثواب الصلاتين (قوله من رسول) حال من ضمير عليه لازمة ولو قيل إن المعنى فياله من رسول كان حسنا (قوله ألقت إليه المحاسن الخ) المحاسن فاعل ألقت والمفاخر عطف عليه ومقاليدها مفعوله والجملة نعت لرسول والمحاسن جمع حسن على غير قياس والمفاخر جمع مفخرة وقد سبق أنها مايفتخر به من النعم كالعلم والكرم وحينئذ فعطفها على المحاسن من عطف المرادف . والمقاليد إما أن يراد بها الأمور المتعلقة بها قال فى القاموس ضاقت مقاليده أى ضاقت عليه أموره فالمقاليد الأمور و إما أن يراد بها المفاتيح فيكون جمع مقلد كمنجل وهو المفتاح فعلى الأوّل يكون قد شبه المحاسن والمفاخر بانسان ذى أمور متعلقة به على طريق الاستعارة بالكناية و إثبات المقاليد تخييل وألقت ترشيح وعلى الثانى شبه المحاسن والمفاخر بانسان له خزائن فيها تحف وثياب فاخرة مخزونة فيها على سبيل الاستعارة بالكناية و إثبات المقاليد تخييل وألقت ترشيح وعلى كل حال فالقاء المفاخر والمحاسن أمورها أومفاتيحها إليه صلى الله عليه وسلم كناية عن تمكن النبى صلى الله عليه وسلم من المحاسن والمفاخر واتصافه بها وانتسابها له حتى أنه لم يفته منها شىء (قوله فسما) أى علا وارتفع (قوله على أعلى منصتها) المنصة بكسر الميم وفتحها وفتح الصاد المهملة كرسى تجلس عليه العروس لجلوتها فشبه المحاسن والمفاخر بعروس بجامع ميل النفس لكل على طريق الاستعارة بالكناية والمنصة تخييل وارتفاعه صلى الله عليه وسلم على أعلى منصة المحاسن والمفاخر كناية عن تمكنه من المحاسن والمفاخر وفيه إشارة إلى أنه ارتفع على غيره من الخلق (قوله لامطمع) أى لاطمع (قوله فى نيل) أى تحصيل تلك الرتبة العليا أى وهو السموّ على أعلى منصة المحاسن والمفاخر (قوله ورضى الله تعالى عن آله وصحبه) جملة خبرية لفظا إنشائية معنى لأن المراد منها إنشاء الدعاء بالرضا للآل والأصحاب لاخبرية لفظا ومعنى لأن المخبر بأن الله رضى عن الآل والأصحاب ليس داعيا لهم بالرضا ثم إن الرضا حقيقته حالة قلبية ينشأ عنها إرادة الانعام وهو بهذا المعنى محال فى حق الله . وقد ورد فى القرآن إسناد الرضا لله فاختلف فى معناه السلف والخلف فالسلف يقولون إن لله صفة يقال لها الرضا ولايعلمها إلاهو والخلف يؤوّلونه بالانعام أوبارادته فهوصفة فعل على الأوّل وصفة ذات على الثانى فان أريد به الانعام فتعلق الدعاء به ظاهر و إن أريد به إرادة الانعام فالدعاء به من حيث تعلقها بانعام الذى هو متجدد فاندفع مايقال إنه يتعين هنا الأوّل لأن الدعاء إنما يكون بمستقبل لم يوجد فى الحال و إرادة الله سبحانه أزلية يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء وعبر بالماضى تفاؤلا بتحقق وقوع الرضا حتى كأنه وقع بالفعل ولم يدرج الآل والصحب فى الصلاة بأن يعطفهما على الضمير فى عليه بأن يقول وعلى آله وصحبه كما يفعله غيره إشارة إلى أن مايفعله غيره ليس بمتعين و إشارة إلى أن الأمر الذى يطلب لهم استقلالا إنما هو الرضا وأما الصلاة فلا تطلب لهم إلا تبعا

حتى يتبرأ من الشفاعة ويهتم بأنفسهم أ كابر الرسل والأنبياء فصلى الله عليه وسلم من رسول ألقت إليه المحاسن والمفاخر كلها مقاليدها فسما على أعلى منصتها بحيث لامطمع لمخلوق على العموم فى نيل تلك الرتبة العليا ورضى الله تعالى عن آله وصحبه

(قوله الذين طلعوا) أى ظهروا (قوله بعد غيبة الخ) المراد بالغيبة الموت والمراد بشموس النبوّة النبى صلى الله عليه وسلم فهى مستعارة له وجمع الشموس للتعظيم وقوله أنجما حال من ضمير طلعوا أى ظهروا أنجما بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فاضافة شموس للنبوّة من إضافة الموصوف لصفته ويحتمل أنه من إضافة المشبه به للمشبه وفى العبارة حذف مضاف أى ظهروا بعد غيبة ذى النبوّة الشبيهة بالشموس والجمع للتعظيم كما سبق وفى تعبيره عن الموت بالغيبة إشارة إلى أن النبى صلى الله عليه وسلم حى الآن و إنما هو بمنزلة غائب غاب عنا ثم يقدم علينا وأن موته بمنزلة الغيبة (قوله أنجما) أى كالأنجم فى الاهتداء قال عليه الصلاة والسلام « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ويحتمل أن الأنجم مستعار لمهدين ولايلزم عليه الجمع بين الطرفين لأن المشبه المهدون وهم أعمّ من الصحابة كما لايخفى (قوله فى سماء العلا) متعلق بطلعوا أى طلعوا فى الأماكن العالية أى فى البلاد المشرّفة المرتفعة الشبيهة بالسماء بجامع الارتفاع و إن كان ارتفاع الأماكن معنويا وارتفاع السماء حسيا وظهر من هذا أن الاضافة من إضافة المشبه به للمشبه (قوله للارشاد) متعلق بطلعوا أى لإرشادهم الخلق وقوله والاهتداء أى اهتداء الخلق المترتب على الارشاد فهو من عطف المسبب على السبب وظهر من هذا أن الارشاد وصف لهم والاهتداء وصف للخلق وفيه إشارة إلى عظم نفسهم بحيث إذا أرشدوا خلقا اهتدوا (قوله بإحسان) الباء للملابسة أو بمعنى فى وقد تنازع الجار والمجرور التابعين وتابعيهم أى وعن التابعين لهم فى الإحسان أوتبعية ملتبسة باحسان والمراد بالإحسان التقوى و يحتمل أن يراد به الايمان وهو أولى ليدخل فى دعائه عصاة المؤمنين (قوله إلى يوم الفصل) متعلق بمحذوف حال أى حال كون التابعين مستمرين طائفة بعد طائفة إلى يوم الفصل أى إلى قربه وذلك لأن التبعية فى الايمان تنقطع قبل النفخة الأولى التى يموت بها الكفار بوجود ريح لطيفة قبل النفخة يموت بها المؤمنون وليس الجار متعلقا بالتابعين لعدم صحته لأنه يقتضى أن المدعوّ له من كان تابعا لهم واستمرّ باقيا ليوم الفصل وهو غير مراد لعدم وجوده وقوله يوم الفصل أى بين الخلائق وقوله والقضاء أى بينهم وهو عطف مرادف (قوله و بعد) الواو للاستئناف والظرف معمول لمحذوف أى وأقول بعد ما تقدّم والفاء زائدة لتزيين اللفظ أو تنزيلا للظرف منزلة الشرط كقوله تعالى ـ و إذ لم يهتدوا به فسيقولون ـ الخ و يحتمل أن الواو نائبة عن أما النائبة مناب مهما وحينئذ فالظرف معمول للجزاء والفاء واقعة فى جواب أما التى نابت عنها الواو (قوله اللبيب) أى ذو اللب وهو العقل الكامل وكأنه قال العاقل الكامل العقل (قوله فى هذا الزمان) أى الزمان الحاضر وهو زمان المصنف وماقرب منه . إن قلت كما أن اشتغال العاقل باتقان عقائد التوحيد فى هذا الزمان أهمّ كذلك اشتغاله باتقانها فى غير هذا الزمان أهمّ . قلت الأهمية و إن كانت موجودة فى غيره إلا أن زمنه أهمّ الأهمّ لكثرة أهل البدع فيه وقلة من يتصدّى للردّ عليهم . واختلف فى الزمان فقيل إنه حركة الفلك وقيل نفس الفلك وقيل متجدّد موهوم قارنه متجدّد معلوم إزالة للابهام وقيل نفس المقارنة المذكورة أى إنه مقارنة متجدّد موهوم لمتجدّد معلوم كمقارنة إتيانك لطلوع الشمس (قوله الصعب) أى الصعب أهله لعدم انقيادهم للحق أو الصعب بسبب مايقع فيه من المصائب والمحرّمات لاأن الزمان نفسه صعب (قوله فيما ينقذ) أى يخلص (قوله مهجته) أى نفسه والمراد بها هنا روحه وجسده و إن كانت النفس فى الأصل خصوص الروح (قوله من الخلود) المراد به هنا طول المكث لاالاقامة على طريق التأبيد وفى الكلام حذف مضاف أى من توقع الخلود فاندفع مايقال إن كلامه يقتضى أن المقلد يخلد فى النار لعدم إتقانه لعقائد التوحيد مع أن التحقيق أنه مؤمن عاص ولايخلد فى النار (قوله وليس ذلك) أى إنقاذ المهجة من الخلود فالمشار إليه الانقاذ المفهوم من ينقذ

الذين طلعوا بعد غيبة شموس النبوّة أنجما فى سماء العلا للارشاد والاهتداء وعن التابعين وتابعيهم باحسان إلى يوم الفصل والقضاء

و بعد : فأهمّ مايشتغل به العاقل اللبيب فى هذا الزمان الصعب أن يسعى فيما ينقذ به مهجته من الخلود فى النار وليس ذلك

إلا بإتقان عقائد التوحيد على الوجه الذى قرّره أئمة أهل السنة العارفون الأخيار وما أندر من يتقن ذلك فى هذا الزمان الصعب الذى فاض فيه بحر الجهالة وانتشر فيه الباطل أىّ انتشار ورمى فى كلّ ناحية من الأرض بأمواج إنكار الحقّ و بغض أهله وتزيين الباطل بالزخرف الغارّ وما أسعد اليوم من وفق لتحقيق عقائد إيمانه ثم عرف بعد ذلك ما يضطرّ إليه من فروع دينه

(قوله إلا بإتقان عقائد التوحيد) المراد بإتقانها معرفتها بالدليل ولو إجماليا والمراد بمعرفتها اعتقادها اعتقادا جازما والعقائد جمع عقيدة بمعنى معتقدة وهى النسبة التامة كثبوت القدرة لله والمراد بالتوحيد هذا الفن و إضافة إتقان للعقائد من إضافة المتعلق بكسر اللام للمتعلق بفتح اللام و إضافة العقائد للتوحيد لأدنى ملابسة لأن العقائد تذكر فيه وكأنه قال إلا باعتقاد العقائد التى تكلم عليها أهل هذا الفن اعتقادا جازما مطابقا للواقع ناشئا عن دليل (قوله العارفون) أى بالعلوم فلم يقعوا فى الزلات أى لاعلى الوجه الذى قرره بعض أهل السنة الذين وقعوا فى بعض الأحيان فى الزلة لعدم معرفتهم بالعلوم كالمعتزلة القائلين بأن أفعال العبد مشتركة بين قدرته وقدرة ربه (قوله الأخيار) لازم لما قبله (قوله وما أندر الخ) ما تعجبية مبتدأ وأندر فعل ماض وفاعله ضمير مستتر فيه وجوبا عائد على ما ومن مفعوله وجملة يتقن صفة لمن وجملة أندر خبر ما أى وما أشدّ ندرة من يتقن ذلك أى من يعتقد عقائد التوحيد اعتقادا جازما على الوجه الحق (قوله فى هذا الزمان) أى زمنه لأنه كان فيه من يدعى المعرفة وهو يعتقد اعتقادا فاسدا وأما فى زماننا فالمتقنون لتلك العقائد كثير (قوله الذى فاض فيه بحر الجهالة) الفيض سيلان الماء بجانب الوادى لكثرته والبحر هو الماء الكثير الأمواج لامجرى الماء و إضافة بحر للجهالة من إضافة المشبه به للمشبه أى الذى فاض أى كثر فيه الجهالة أى الجهل الشبيه بالبحر وفاض ترشيح للتشبيه لملاءمته للمشبه به مستعار للكثرة استعارة تبعية (قوله وانتشر) أى تفرق (قوله أىّ انتشار) مفعول مطلق عامله انتشر أى انتشر فيه الباطل انتشارا أىّ انتشار أى انتشارا كثيرا (قوله ورمى) عطف على فاض وفاعله ضمير مستتر عائد على بحر الجهالة لاعلى الباطل لمناسبة قوله بأمواج والمفعول محذوف أى الناس وقوله فى كل ناحية ظرف لغو متعلق برمى أو مستقر فى محل نصب على الحال وقوله بأمواج متعلق برمى والباء فيه للملابسة والأمواج جمع موج وهو ما يرتفع من الماء عند هبوب الريح و إضافة أمواج لما بعده من إضافة المشبه به للمشبه أى ورمى بحر الجهالة الناس أى تركهم فى كل ناحية من الأرض أو رماهم حالة كونهم كائنين فى كل ناحية من الأرض ملتبسين بإنكار الحق الشبيه بالأمواج فى الكثرة و يحتمل أن تكون الباء فى بأمواج زائدة فى المفعول والاضافة فيه كما سبق و يكون المعنى ورمى أى طرح بحر الجهالة إنكار الحق الشبيه بالأمواج فى كل ناحية من الأرض وعليه فلا حذف فى الكلام وهذا الاحتمال أحسن مما قبله (قوله و بغض أهله) أى أهل الحق وهو عطف على أمواج وكذا تزيين وقوله بالزخرف متعلق بتزيين والغارّ بالغين المعجمة اسم فاعل من الغرور أى و بالزخرف الذى يغرّ الناس والزخرف كلام ظاهره حق وباطنه باطل كقول المعتزلة العبد لولم يخلق أفعال نفسه الاختيارية لما عذب على القبيح منها لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم خلقه لأفعاله الاختيارية فثبت نقيضه وهو خلقه لها (قوله اليوم) أى زمن المصنف وهو ظرف لوفق أى وما أسعد من وفق فى هذا الزمان لتحقيق عقائد إيمانه و يصح أن يكون ظرفا لأسعد والمعنى أن الموفق لتحقيق عقائد إيمانه ما أشدّ سعادته فى هذا الزمان ولا يقال إن السعادة دائمة لامقيدة بذلك الزمان . لأنا نقول لما كان سببها التوفيق فى ذلك الزمان صار الملتفت له حصولها فى ذلك الزمان و إن استمرت بعد ذلك (قوله من وفق) التوفيق خلق قدرة فى العبد على الطاعة وحينئذ فيرتكب فيه التجريد بأن يراد به هنا خلق القدرة فقط لأجل قوله لتحقيق عقائد الخ (قوله لتحقيق) أى لاثبات تلك العقائد فى قلبه بالتعليل هذا مراده (قوله عقائد إيمانه) الايمان هو التصديق بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم من العقائد والأحكام و إضافة عقائد إليه من إضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر (قوله ثم عرف بعد ذلك) أى بعد تحقيق عقائد إيمانه وثم هنا لمجرد الترتيب لا له وللتراخى (قوله ما يضطر) أى ما يحتاج (قوله من فروع دينه) الفروع الأحكام مطلقا سواء كانت يتدين بها أم لا والدين

مجموع الأحكام التي يتدين بها ويتعبد بها فالاضافة من إضافة العام للخاص فهي للبيان (قوله في ظاهره) متعلق بيضطر أي في الأفعال المتعلقة بظاهره كالصلاة (قوله وباطنه) أي والأفعال المتعلقة بباطنه كالنية (قوله حتى ابتهج) غاية لقوله ثم عرف أي ثم عرف مايضطر إليه في أفعاله الظاهرية والباطنية من فروع دينه إلى أن ابتهج الخ والابتهاج السرور وقوله سره أي قلبه والمراد به نفسه أي إلى أن حصل الابتهاج والسرور لنفسه (قوله بنور الحق) المراد بالحق ماقابل الباطل أعني الأحكام المطابقة للواقع وإضافة النور إليه من إضافة المشبه به للمشبه أي بالحق الشبيه بالنور أو أنه شبه الحق بالشمس على طريق الاستعارة بالكناية وإثبات النور تخييل (قوله واستنار) أي أنار إنارة تامة كما يؤخذ من السين والتاء هذا وقد وقع خلاف في النور والضوء فقيل مترادفان وقيل النور أعظم بدليل ـ الله نور السموات والأرض ـ وقيل الضوء أعظم من النور بدليل إضافة النور للقمر والضياء للشمس في قوله تعالى ـ جعل الشمس ضياء والقمر نورا ـ (قوله طرّا) أي جميعا (قوله طاويا) أي قاطعا يقال طوى الأرض إذا قطعها وأشار بهذا إلى أنه لاينوي اكتفاء شر الناس لأن ذلك سوء ظن بهم (قوله إلى أن ينتقل) غاية للاعتزال (قوله بالموت) أي بسببه وهو أمر وجودي يقتضي عدم الحياة على التحقيق وقيل هو عدم الحياة (قوله عن فساد هذه الدار) أي عن هذه الدار أي الدنيا الفاسدة لما يقع فيها من المفاسد أو الفاسد أهلها فالاضافة من إضافة الصفة للموصوف (قوله فهنيئا) مفعول لفعل محذوف أي فهنأه الله هنيئا وقوله له ليس متعلقا بهنيئا ولا بهنيئا المحذوف ولا بأعني محذوفا لأن كلا منها يتعدى بنفسه وإنما هو متعلق بمحذوف غير ذلك بأن يقال وإرادتي ذلك الدعاء ثابتة ومتوجهة له (قوله إثر الموت) بكسر الهمزة وسكون المثلثة أي عقبه (قوله من نعيم) أي لجسمه وروحه (قوله وسرور) أي لقلبه وهو من عطف المسبب على السبب (قوله لا يكيف) أي لايحاط به ولا يحدّ بحدّ (قوله ميزان الأنظار) الأنظار جمع نظر وهو يطلق على ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى أمر مجهول ويطلق على الفكر وهو حركة النفس في المعقولات وهو المراد هنا والاضافة من إضافة المشبه به للمشبه أي ولا يدخل تحت الأنظار الشبيهة بالميزان في أن كلا يعلم به مقدار الشيء أي ولا يدخل تحت الأفكار أي لا يدخل تحت الأفكار حتى يعلم قدره ويحاط به (قوله لقد صبر قليلا) أي صبرا قليلا أو زمانا قليلا فهو نصب على المفعولية المطلقة أو الظرفية وكذا يقال في قوله كثيرا (قوله فسبحان) اسم مصدر وضع موضع المصدر وهو التسبيح بمعنى التنزيه والعامل فيه محذوف أي فأنزه تنزيها من يخص الخ (قوله بفضله) يصح أن يراد به الانعام وأن يراد به المنعم به والباء داخلة على المقصور أي أنزه تنزيها من جعل فضله مقصورا على من أراده من عباده أي على من أراد قصره عليه من عباده وقد اشتهر أن العلامة السعد والسيد جوزا دخول الباء على كل من المقصور والمقصور عليه فيقال أخص الجود بزيد وأخص زيدا بالجود لكن اختلفا في الأكثر منهما فقال السعد الأكثر دخولها على المقصور وقال السيد الأكثر دخولها على المقصور عليه وهذا خلاف الصواب والصواب أنهما متفقان في أن الأكثر دخولها على المقصور وأن دخولها على المقصور عليه وإن كان عربيا جيدا إلا أنه خلاف الأكثر في الاستعمال (قوله من يشاء) حذف مفعول المشيئة للعلم به أي من يشاء تخصيصه به من عباده وأتى بذلك إشارة إلى أن تخصيص بعض العباد بالفضل مربوط بالمشيئة فلا ينال بطاعة ولا بغيرها ولا يناله إلا من أراده الله له سواء كان طائعا أو غير طائع (قوله ويقرّب من يشاء) عطف على يخص أي وسبحان من يقرّب من يشاء تقريبه منه قربا معنويا لا قرب مسافة والتقريب منه من أفراد الفضل فهو أخص منه نص عليه اعتناء بذلك الخاص لقوته وعظمته (قوله ويبعد من يشاء) أي إبعاده منه إبعادا معنويا (قوله بمحض الاختيار) أي بالاختيار المحض الخالص

في ظاهره وباطنه حتى ابتهج سره بنور الحق واستنار ثم اعتزل الخلق طرّا طاويا عنهم شره إلى أن ينتقل قريبا بالموت عن فساد هذه الدار فهنيئا له بما يرى إثر الموت من نعيم وسرور لا يكيف ولا يدخل تحت ميزان الأنظار لقد صبر قليلا ففاز كثيرا فسبحان من يخص بفضله من يشاء من عباده ويقرب من يشاء ويبعد من يشاء بمحض الاختيار

الخالي عن شوائب الجبر (قوله وقد ألهم الخ) هذا شروع في تعداد نعم ثلاثة أنعم الله عليه بها ذكرها تحدثا بنعمة الله تعالى. والإلهام إلقاء الخير في القلب بطريق الفيض لا الاكتساب قال في القاموس ألهمه الله خيرا لقنه إياه أى ألقاه فى قلبه ومفعول ألهم محذوف ومولانا فاعل أى وقد ألهمنى مولانا أى ألقى فى قلبى (قوله الكثير الشر) أى الكثير شر أهله (قوله لما لا نطيق) اللام زائدة فى المفعول الثانى وليست أصلية متعلقة بألهم لأنه يتعدى للمفعول الثانى بنفسه قال تعالى ـ فألهمها فجورها ـ أى وقد ألهمنى مولانا ما لا نطيق أى شيئا لا نقدر أن نشكره عليه شكرا يقاومه و يوفى به (قوله من معرفة عقائد الايمان) بيان لما وقد تقدم أن المعرفة هى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل والعقائد جمع عقيدة بمعنى معتقدة والايمان هو التصديق التابع للمعرفة والاضافة من إضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر وكأنه قال من الجزم بالعقائد التى تعلق بها الايمان أى التصديق (قوله وأنزلها) أى معرفة عقائد الايمان وهو عطف على ألهم كالتفسير له وقوله فى صميم القلب أى فى وسطه وهذا كناية عن تمكن القلب من معرفتها وقوله بما تحتاج إليه الباء للملابسة أو المصاحبة وهو متعلق بأنزلها وفاعل تحتاج ضمير عائد على المعرفة (قوله من قواطع البرهان) بيان لما تحتاج إليه والبرهان هو الدليل المركب من مقدمات يقينية عقلية والقواطع جمع قاطع بمعنى مقطوع به أى مجزوم به وإضافة القواطع للبرهان من إضافة الصفة للموصوف أى من البرهان القواطع وأل فى البرهان للاستغراق أى البراهين القواطع فطابقت الصفة موصوفها فى الجمعية ووصف البراهين بكونها قاطعة وصف كاشف ثم إن ما ذكره من احتياج معرفة العقائد للبراهين منظور فيه لغالبها و إلا فثبوت السمع له تعالى والبصر والكلام وكونه سميعا و بصيرا ومتكلما لا يحتاج لبراهين قطعية بل العمدة فى هذه العقائد الستة الدليل السمعى كما يأتى (قوله وعلم) عطف على ألهم وهو يتعدى لاثنين الأول محذوف والثانى قوله جزئيات وقوله قل من يعرفها صفة لجزئيات وجملة سبحانه اعتراضية للتنزيه أى وعلمنى سبحانه جزئيات موصوفة بقلة من يعرفها الخ (قوله و إحسانه) عطف تفسير (قوله جزئيات) أى مسائل جزئية لا كلية (قوله قل من يعرفها) أى فى نفسه وأراد باليوم زمن المصنف (قوله ومن ينبه عليها) أى وقل من يفيدها لغيره (قوله بالخصوص) أى بالتعيين والتشخيص أى تعيينها وتشخيصها وذلك كقول المصنف فيما يأتى إن السمع والبصر يتعلقان بكل موجود فقد عين ما يتعلقان به وشخصه وقال السعد فى المقاصد السمع يتعلق بالمسموع والبصر يتعلق بالمبصر وهو محتمل لأن يراد المسموع لله والمبصر لله وهو كل موجود فيكون كلامه مساويا لكلام المصنف ومحتمل لأن يراد المسموع لنا وهو الأصوات والمبصر لنا كالأجسام والألوان فيكون مخالفا لكلام المصنف وحينئذ فكلام السعد ليس فيه تعيين وتشخيص للمسموع والمبصر بخلاف كلام المصنف كما علمت (قوله من الأئمة الأعيان) أى المعتبرين فى العلم كالسعد (قوله وأرشد) معطوف على ألهم أيضا وفاعله ضمير يعود على المولى ومفعوله محذوف : أى وأرشد المولى لتحقيق (قوله بمحض كرمه) أى بكرمه المحض أى الخالص من شوائب الجبر (قوله لتحقيق أمور) أى لذكرها على الوجه الحق أو لذكرها ملتبسة بالدليل (قوله من لا يظن به ذلك) من نائب فاعل ابتلى والمشار إليه بذلك الغلط وقوله ممن عرف بيان لمن وقوله ممن عرف أى عند الناس بكثرة الحفظ والاتقان أى وعرف باتقان العلوم و إحكامها وذلك كالعقبانى فانه كان من المعاصرين للمصنف وكان يعتقد اعتقادات فاسدة كاعتقاده أن كلام الله مركب من الحروف والأصوات وأن صفات الله ممكنة بذاتها واجبة بغيرها لأن الذات أثرت فيها بطريق العلة وكان كثيرا ما تقع المنازعة بينه و بين المصنف وكابن ذكرى كان من المعاصرين للمصنف وكان كثيرا ما يقع بينهما النزاع والجدال لكن ابن ذكرى كان غرضه من المناظرة مع المصنف إظهار الحق والوقوف

وقد ألهم مولانا سبحانه بفضله وعظيم جوده فى هذا الزمان الكثير الشر لما لا نطيق شكره من معرفة عقائد الايمان وأنزلها جل وعز فى صميم القلب بما تحتاج إليه من قواطع البرهان وعلم سبحانه بمحض فضله و إحسانه جزئيات قل من يعرفها اليوم ومن ينبه عليه بالخصوص من الأئمة الأعيان وأرشد سبحانه بمحض كرمه لتحقيق أمور قد ابتلى بالغلط فيها من لا يظن به ذلك ممن عرف بكثرة الحفظ والاتقان

عليه فكان سنيا وأما العقبانى فكان من المعتزلة (قوله اللهم كما أنعمت فزدنا الخ) أى اللهم زدنا من فضلك زيادة مشابهة لانعامك علينا فيما سبق فالكاف فى كما أنعمت للتشبيه وما مصدرية والفاء فى قوله فزدنا زائدة والقصد من ذلك الكلام طلب استمرار النعم عليه (قوله ياذا الجلال والاكرام) أى ياصاحب الجلال الخ قيل المراد بالجلال العظمة والبطش والقهر والاكرام اللطف والاحسان وقال بعضهم المراد بالجلال الصفات السلبية والمراد بالاكرام الصفات الثبوتية (قوله من فضلك) الفضل الانعام أى بعض فضلك أو زيادة ناشئة من فضلك فمن للتبعيض أو ابتدائية لكن على جعلها ابتدائية يكون فى قوله كما أنعمت حذف أى كأثر إنعامك فيما سبق (قوله وتمم لنا ذلك) أى ما أنعمت به علينا (قوله بحسن الخاتمة) أى بالخاتمة الحسنى وهى مجرد الموت على الاسلام و إن عذب بعد ذلك و يحتمل أن المراد بها الموت على الاسلام على وجه أكمل بحيث لا يعذب بعد ذلك ولكن شأن الأكابر الالتفات للأول (قوله والحلول إثر الموت) أى عقبه وقضيته أن الميت يدخل الجنة عقب موته مع أنه لا يدخلها إلا بعد مروره على الصراط . وأجيب بأن المراد دخول الأرواح إذ أرواح المؤمنين تدخل الجنة بعد الموت ولا ينافى ذلك ما قيل إن أرواح أموات المؤمنين فى البرزخ تتردد فيه لأن البرزخ من القبر للعرش فتدخل فيه الجنة (قوله فى دار الأمان) هى الجنة (قوله من المستدرجين) الاستدراج استرسال النعم على العبد عند استرساله على المعاصى حتى يؤخذ بغتة أى لا تجعلنا من الذين استرسلت عليهم النعم لاسترسالهم على المعاصى حتى تهلكهم (قوله ياذا الفضل) أى الاحسان (قوله والامتنان) أى الانعام فهو من عطف المرادف و يطلق الامتنان على تعداد المنعم النعم على المنعم عليه وهو مذموم إلا من الله والشيخ والوالد (قوله فبكرم جلالك الخ) الفاء زائدة لتزيين اللفظ والجار والمجرور متعلق بمحذوف حال من ضمير نعوذ أى نعوذ بك من السلب الخ حالة كوننا متوسلين إليك فى قبول دعائنا بكرم جلالك و إضافة كرم إلى الجلال من إضافة الصفة للموصوف والجلال العظمة أى بعظمتك الكريمة الشريفة العلية الرتبة (قوله وعلو ذاتك) من إضافة الصفة للموصوف أى، وذاتك العلية المرتفعة ارتفاعا معنويا (قوله ثم برحمتك) المراد بالرحمة هنا المنعم به على العباد المبين بما أبدل منها بقوله سيدنا ومولانا محمد الخ وليس المراد بها صفة الذات التى هى الارادة القديمة لوصفها بالمهداة أى المعطاة وتصحيح الوصف باعتبار التعلق تعسف وفى إرادة صفة الفعل التى هى الاحسان بعد وأتى بثم التى للتراخى للتفاوت بين المتوسل به أولا وثانيا إذ المتوسل به أولا ذاته القديمة وعظمته والمتوسل به ثانيا النبى صلى الله عليه وسلم وهو حادث (قوله المهداة) أى التى أهديتها إلينا (قوله نعوذ بك) أى نتحصن بك والباء فيه للتعدية (قوله من السلب) أى سلب ما أعطيته لنا من معرفة عقائد الايمان وغيرها (قوله بعد العطاء) أى الاعطاء (قوله ومن غضبك) الغضب غليان الدم الموجب لارادة الانتقام وأطلقه وأراد به لازمه القريب وهو إرادة الانتقام أو البعيد وهو الانتقام لاستحالة المعنى الحقيقى عليه تعالى فالغضب صفة ذات على الأول وصفة فعل على الثانى (قوله الذى لا يطاق) أى لا يقدر عليه أحد (قوله تلحقنا) بضم أوله وكسر ثالثه من ألحق (قوله الخيبة) هى والحرمان بمعنى وهو عدم بلوغ المقصود فالمعنى ونعوذ بك من أن تلحقنا بالذين خابوا وحرموا ومنعوا من نيل مقصودهم وظهر لك أن عطف الحرمان على الخيبة مرادف (قوله ومن جملة الخ) هذا كلام مستأنف قصد به التحدث بالنعمة والجار والمجرور خبر مقدم وقوله أن وفقنا مؤول بمصدر مبتدأ مؤخر أى وتوفيق الله لنا فى هذا الزمان لوضع عقيدة من جملة نعمه العظيمة أى من جملة إنعاماته العظيمة فالنعم جمع نعمة بمعنى الانعام (قوله ومنحه) عطف على نعمه والمنح جمع منحة بمعنى الاعطاء أى ومن جملة إعطاآته (قوله الفائقة) أى المرتفعة على غيرها (قوله الكريمة) أى العظيمة أى التى لا نظير لها من منح غيرها (قوله بفضله) أى توفيقا ناشئا من فضله

اللهم كما أنعمت فزدنا ياذا الجلال والاكرام من فضلك وتمم لنا ذلك بحسن الخاتمة والحلول إثر الموت مع الأحبة فى دار الأمان ولا تجعلنا يا أرحم الرحمين من المستدرجين بنعمتك ياذا الفضل والامتنان فبكرم جلالك وعلو ذاتك ثم برحمتك المهداة إلينا سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم نعوذ بك من السلب بعد العطاء ومن غضبك الذى لا يطاق ومن أن تلحقنا بأهل الخيبة والحرمان . ومن جملة نعم مولانا العظيمة ومنحه الفائقة الكريمة أن وفقنا سبحانه بفضله فى هذا الزمان الكثير الجهل

لوضع عقيدة صغيرة الجرم كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد التوحيد ثم تأييدها بالبراهين القطعية القريبة لكل من له نظر سديد ثم ختمناها بشئ لم نره سمح به أحد غيرنا من المتقدمين ولا من المتأخرين وهو أنا شرحنا كلمتى الشهادة التى لاغنى للمكلف عن معرفتها وإلى عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين

وإحسانه لا بطريق الجبر والقهر (قوله لوضع عقيدة) أى لتأليف كتاب يسمى بعقيدة لاحتوائه على العقائد من حيث إنه يدل على الألفاظ الدالة على النسب التامة التى هى العقائد وقولنا من حيث إنه يدل على الألفاظ ولم نقل من حيث إنه ألفاظ دالة على النسب بناء على مايفهم من كلامه من أن العقيدة اسم للنقوش (قوله صغيرة الجرم) أى باعتبار ماحلت فيه من الأوراق إذ هى المتصفة بصغر الجرم حقيقة . وقضيته أن العقيدة اسم للنقوش وهو خلاف التحقيق من أنها اسم للألفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة ويمكن تمشيته على التحقيق بأن يقال قوله صغيرة الجرم أى باعتبار محل دالها وقوله كثيرة العلم أى باعتبار دلالتها على النسب التامة وقوله محتوية على العقائد من احتواء الدال على المدلول فتأمل (قوله كثيرة العلم) أراد بالعلم النسب التامة ووصف العقيدة بكثرة النسب باعتبار أنها دالة على الألفاظ الدالة على النسب التامة لأن الموصوف بكثرة العلم بالمعنى المذكور حقيقة الألفاظ . والمفهوم من كلامه أنها اسم للنقوش وبقولنا أراد بالعلم النسب اندفع مايقال العلم إما الادراك أو الملكة وكل منهما وصف يقوم بالشخص لا بالعقيدة وحينئذ فلا يصح وصفها بكثرة العلم (قوله محتوية) من احتواء الدال على مدلول مدلوله لأن العقائد هى النسب التامة الجزئية وهى مدلولة للألفاظ وهى مدلولة للنقوش التى هى مسمى العقيدة على كلامه والمراد بالتوحيد علم التوحيد وحينئذ فاضافة عقائد للتوحيد لأدنى ملابسة أى محتوية على جميع العقائد التى تذكر فى ذلك العلم أو من إضافة الشئ إلى كليه لأن العقائد اسم للنسب التامة الجزئية كثبوت القدرة لله والارادة وعدم الوالدية والمولودية والتوحيد اسم للقضايا الكلية كقولك كل كمال واجب لله تعالى وكل نقص محال على الله وقوله محتوية على جميع عقائد التوحيد أى الواجب معرفتها على المكلف تفصيلا وإجمالا أما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها تفصيلا فظاهر لأنه ذكر فيها العشرين صفة وأضدادها وأما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها إجمالا فلأن فيها لا إله إلا الله وهى محتوية على جميع العقائد مطلقا (قوله ثم تأييدها) أى تقوية تلك العقائد وثم للترتيب المجرد عن التراخى وتأييد عطف على جميع أى محتوية على جميع العقائد ومحتوية على تأييد العقائد بالبراهين وقضيته أن العقيدة محتوية على التأييد الذى هو وصف للمؤيد مع أنها إنما هى محتوية على مابه التأييد من البراهين فكان الأولى أن يقول ثم على مابه تأييدها من البراهين إلا أن يقال إنه أطلق التأييد وأراد منه التأيد أى كونها مؤيدة بالبراهين ويلزم من احتوائها على ماذكر احتواؤها على البراهين فتأمل ويمكن جعل قوله ثم تأييدها عطفا على قوله وضع عقيدة أى أن وفقنا لوضع عقيدة محتوية على العقائد وأن وفقنا لتأييدها بالبراهين التى ذكرناها فيها وحينئذ فلا يرد الاشكال المتقدم (قوله القريبة) أى القريبة الادراك (قوله نظر) أى فهم وقوله سديد أى صواب أى القريبة الادراك لمن له فهم صواب وان لم يكن ذلك الفهم تاما فالمحترز عنه بمن له فهم صواب البليد جدا فانه لايفهم تلك البراهين إلا ذو الفهم غير التام (قوله سمح) بكسر الميم أى جاد وفى التعبير بذلك إشارة إلى عزة ذلك الشئ ونفاسته وأن شأن النفوس أن تشح به وإعانى رؤية سماحة غيره بذلك ولم ينف نفس السماحة به تحريا للصدق لامكان أن يكون غيره سمح به ولم يره . وقد ذكر الشيخ الملوى نقلا عن بعض أشياخه أنه قال قد رأينا من الأقدمين من فعل كما فعل المصنف فى هذه العقيدة وكأنه من توارد الخواطر (قوله وهو) أى ذلك الشئ (قوله أنا شرحنا كلمتى الشهادة) أى كشفنا وبينا معناهما وقوله كلمتى الشهادة بالتثنية فى نسخة وفى نسخة كلمة الشهادة بالافراد ويناسبها إفراد الضمائر فيما يأتى وأطلق الكلمة على الجملة المفيدة وهو شائع لغة وإضافة كلمة للشهادة من إضافة الأعم للأخص (قوله عن معرفتها) أى معرفة كلمة الشهادة أى معرفة معناها (قوله وإلى عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين الخ)

إذ بها تقرع أبواب فضـــل الله تعالى والدخــول فى زمرة المتقين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وباتقان معرفتها يسلم العبد من آفات الخلود فى غضب الله ويترقى بفضل الله تعالى إلى أعلى عليين فذكرنا معناها أولا ثم بينا وجه دخول جميع عقائد الايمان فيها بحيث تبتهج عند ذلك بذكرها قلوب المتقين وينبسط على بواطنهم وظواهرهم ما انطوى من محاسنها

الجار والمجرور أعنى قوله إلى عذب متعلق بقوله يشتد أى ويشتد عطش المتعطشين إلى عذب مواردها والجملة عطف على الصلة وهى قوله لاغنى للمكلف عن معرفتها. ثم إن العذب معناه الحلو. والموارد جمع مورد يطلق على محل ورود الماء ويطلق على الماء المورود وهو المراد هنا والمعنى ويشتد عطش المتعطشين إلى حلو مائها وهو مستعار لمعانى كلمة الشهادة فشبهت تلك المعانى بالماء المورود بجامع حياة النفس بكل واستعير لها اسمه على طريق الاستعارة المصرحة وقوله يشتد عطش الخ ترشيح للاستعارة وإضافة عذب لما بعده من إضافة الصفة للموصوف وضمير مواردها لكلمة الشهادة وقوله عطش المراد به لازمه وهو الاشتياق فيكون مجازا مرسلا وكذا قوله المتعطشين المراد لازمه وهو المشتاقون والمعنى ويشتد اشتياق المشتاقين إلى معنى كلمة الشهادة العذبة الحلوة (قوله إذ بها) أى بكلمة الشهادة أى بذكرها والمداومة عليها وهذا علة لما قبله والجار والمجرور متعلق بما بعده قدم عليه لافادة الحصر (قوله تقرع أبواب فضل الله) شبه فضل الله أى إحسانه بخزائن فيها تحف على طريق الاستعارة بالكناية والأبواب تخييل وتقرع ترشيح. إن قلت إنه لايلزم من قرع الأبواب الدخول مع أنه المقصود. قلت لما كان شأن القرع الدخول بحسب العادة أطلق وأريد لازمه العادى إذ لايشترط اللزوم العقلى فى المجاز (قوله الدخول) عطف على معنى تقرع أى إذ بها القرع والدخول (قوله فى زمرة المتقين) الزمرة الجماعة والاضافة للبيان والدخول فيهم بأن يكون من جملتهم بحيث يعد منهم. واعلم أن معرفة الله إما أن تكون بالمعاينة القلبية كان هناك قرب أولا وإما أن تكون بالأدلة القطعية وإما أن تكون بالأدلة الظنية الاقناعية فأشار الشارح بقوله مع النبيين إلى من عرف الله بالمعاينة القلبية مع القرب وبقوله والصديقين إلى من عرف الله بالمعاينة لكن لامع القرب وبقوله والشهداء بمعنى العلماء إلى من عرف الله بالأدلة القطعية وبقوله والصالحين إلى من عرف الله بالأدلة الظنية الاقناعية كالاستدلال على وحدة الله بقولك لوكان هناك إله ثان لوقعت السموات على الأرض لكن التالى باطل فكذا المقدم فهذا دليل إقناعى قطعى لكون الشرطية ممنوعة (قوله وباتقان معرفتها) الاتقان هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وكذلك المعرفة وحينئذ فالاضافة للبيان والجار والمجرور متعلق بما بعده وهو يسلم قدم عليه لافادة الحصر وجملة يسلم باتقان معرفتها من آفات الخلود عطف على تقرع أبواب فضل الله بها والمعنى إذ يقرع أبواب فضل الله بذكرها ويسلم العبد من آفات الخلود باتقان معرفتها أى معرفة معناها وظاهره المرور على القول بأن المقلد كافر إلا أن يراد بالخلود طول المكث أو يقدر مضاف أى توقع الخلود (قوله من آفات الخلود) يحتمل أن يراد بالآفات أنواع العقاب التى تتوارد على أهل جهنم فتكون الاضافة حقيقية ويحتمل أن تكون الاضافة من إضافة المشبه به للمشبه أى ويسلم العبد من الخلود الشبيه بالآفات بمعرفتها (قوله فى غضب الله) المراد بغضبه انتقامه وفى الكلام حذف مضاف أى فى محل غضب الله وهو جهنم (قوله إلى أعلى عليين) عليين اسم لموضع فى الجنة تحت العرش تسكن فيه أرواح كمل المؤمنين على ماقيل (قوله فذكرنا معناها) عطف على قوله شرحنا كلمتى الشهادة عطف مفصل على مجمل وضمير معناها لكلمة الشهادة (قوله عقائد الايمان) أى العقائد المنسوبة للايمان من نسبة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر لأن الايمان متعلق بتلك العقائد إذ هو التصديق بها وبغيرها من الأحكام التى جاء النبى صلى الله عليه وسلم بها (قوله بحيث تبتهج) أى فصارت كلمة الشهادة ملتبسة بحالة هى أن تبتهج أى تسر قلوب المتقين بسبب ذكرها عند ذلك الدخول (قوله وينبسط) أى ينتشر (قوله على بواطنهم) أى على قلوبهم بمعنى نفوسهم (قوله وظواهرهم) أى جوارحهم (قوله ما انطوى من محاسنها) فاعل ينبسط أى ما انطوت عليه من

المعاني الحسنة فقوله من محاسنها بيان لما وانبساط المحي على القلوب ظاهر وأما انبساطها على الظواهر
فباعتبار آثارها التي تظهر على البدن من التواضع والخضوع والنورانيه واصفرار اللون (قوله فأصبحوا)
هذا مفرع على قوله و ينبسط الخ وأصبح فعل ماض بمعنى المضارع أي فيصبحون في يوم القيامة أي
يصيرون فيه وعبر عن ذلك المعنى الاستقبالي بالفعل الماضي لتحقق وقوعه فكأنه قد حصل وضميره
للمتقين وقوله يتبخترون أي يمشون المشية الدالة على الكمال والشرف وقوله في حلل معارفها في سببية
والحلل جمع حلة وهي ما يلبس للزينة ومعارفها أي كلمة الشهادة معانيها الحسنة و إضافة حلل إليها من إضافة
المشبه به للمشبه وقوله بين رياض الجنة ظرف لقوله يتبخترون . والرياض جمع روضة وهي البستان وأصل
رياض رواض قلبت الواو ياء لوقوعها إثر كسرة وقوله مترددين حال من ضمير يتبخترون ومتعلقه
محذوف أي من بستان لبستان آخر ومعنى الكلام أنهم يصيرون يوم القيامة يمشون مشية دالة على
الشرف والكمال بين بساتين الجنة حال كونهم مترددين من بستان لبستان آخر بسبب معارف كلمة
الشهادة القائمة بهم الشبيهة بالحلل و يصح أن يكون في قوله في حلل معارفها استعارة بالكناية وتخييل
بأن تشبه المعارف بعروس تشبيها مضمرا في النفس على طريق الاستعارة بالكناية و إثبات الحلل للمعارف
تخييل و يصح أن يكون حلل معارفها مستعارا لآثار معارفها استعارة مصرحة (قوله فدونك) قيل
إنه اسم فعل أمر بمعنى خذ والكاف اللاحقة له حرف خطاب لا محل لها من الاعراب وفاعله ضمير مستتر
فيه وعقيدة مفعوله أي خذ عقيدة والمراد بأخذها تعاطيها حفظا أو إدراكا أو تدريسا أو غير ذلك .
وقيل إنه اسم فعل أمر بمعنى الزم فالكاف اللاحقة له ضمير مفعول أول لاسم الفعل والفاعل ضمير مستتر
تقديره أنت وعقيدة مفعول ثان والتقدير ألزم نفسك عقيدة. وقيل إنه اسم فعل ماض بمعنى لزم والكاف
اللاحقة له ضمير فاعل باسم الفعل ووضع ضمير غير الرفع موضع ضمير الرفع والمعنى لزمت عقيدة . وقيل
إنه اسم فعل وضع موضع المصدر والكاف اللاحقة له في محل جر بالاضافة أي إلزامك عقيدة أي ألزمك
عقيدة إلزاما منسوبا لك من حيث تعلقه بك (قوله أيها) منادى حذف منه حرف النداء أي يا أيها (قوله
المتعطش) أي المشتاق (قوله في زمرة أولياء الله) الزمرة الجماعة والاضافة للبيان والأولياء جمع ولي وهو
من تولى طاعة ربه وتباعد عن الانهماك في اللذات والشهوات فعيل بمعنى فاعل وعلم منه أن تعاطي أصل
اللذات والشهوات لا ينافي الولاية أو من تولى الله أمره فلم يكله لنفسه ففعيل بمعنى مفعول (قوله عقيدة)
أي كتابا مسمى بعقيدة (قوله إلا من هو من المحرومين) أي من الذين حرمهم الله ومنعهم من نيل
مرادهم والاستثناء مفرغ فمن في محل رفع على الفاعلية بيعدل أي لا يعدل عنها أحد بعد الاطلاع عليها
والاحتياج إليها إلا من كان من المحرومين فالمحكوم عليه بالحرمان من اطلع عليها واحتاج إليها لا مطلقا
فلا يرد أنه لا يصح الحكم لوجود غيرها من كتب أهل السنة (قوله إذ لا نظير لها) تعليل لقوله
فدونك أي الزم هذه العقيدة المتصفة بما ذكر لأنها لا نظير لها وجملة لا يعدل معترضة لتأكيد المدح
و يصح أن يكون تعليلا لقوله لا يعدل عنها أي علة للنفي لا للمنفي والمعنى انتفى العدول عنها إلا لمن كان
من المحرومين لأجل عدم النظير لها والنظير هو المشارك ولو في وصف والشبيه هو المشارك في أكثر
الأوصاف والمثيل هو المشارك في جميعها (قوله فيما علمت) قيد بذلك لأجل تحري الصدق إذ يمكن وجود
نظير لها لم يطلع عليه وما يصح أن تكون موصولا حرفيا أي في علمي أي في متعلق علمي أو في معلومي
وأن تكون موصولا اسميا أي في الذي علمته من المؤلفات وعلى كل فقد حذف مفعولي علم اختصارا
أو اقتصارا و يصح أن يقدرا مفردين أي في علمي النظير ثابتا أو في الذي علمته من المؤلفات ثابتا وأن
يقدر ما يسد مسدهما أي فيما علمت أن يكون لها نظير ، هذا كله إذا جعل العلم باقيا على حقيقته

فأصبحوا يتبخترون في حلل معارفها بين رياض الجنة مترددين فدونك أيها المتعطش للدخول في زمرة أولياء الله تعالى عقيدة لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج إلى ما فيها إلا من هو من المحرومين إذ لا نظير لها فيما علمت

ويحتمل أن علم بمعنى عرف فتتعدى لواحد فقط أى فيما علمته وهذا إذا جعلت ما موصولة وأما إن جعلت مصدرية فلا يقدر ضمير بل ينزل المتعدى منزلة اللازم لأن المصدرية لا يعود الضمير عليها (قوله وهى بفضل الله الخ) هى مبتدأ وجملة تزهو خبر وقوله بفضل الله حال أى وهى تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين حالة كون ذلك الزهوّ والاعجاب ناشئا من فضل الله وإحسانه لا بقدرتى وهذه الجملة كالعلة لنفى النظير قبلها لا أنها زيادة فى المدح (قوله تزهو) أى تتكبر وتفتخر وتتعاجب وإسناد الزهوّ بالمعنى المذكور إليها مجاز عقلى وفيه إشارة إلى أنها عظيمة بحيث لو كانت عاقلا لتكبرت على غيرها ويحتمل أن المراد بالزهوّ لازمه وهو الزيادة أى وهى تزيد (قوله بمحاسنها) أى بسبب معانيها الحسان (قوله على كبار الدواوين) جمع ديوان وهو فى الأصل دفتر الحساب والمراد بالدواوين هنا كتب العلم الكبيرة من هذا الفن وإضافة كبار للدواوين من إضافة الصفة للموصوف أى وهى تزيد بمحاسنها على كتب العلم الكبيرة من هذا الفن والاضافة للاستغراق أو للجنس والمبالغة حاصلة على كل تقدير أما على الاستغراق فظاهرة وأما على الجنس فلأنه لو خرج فرد عن زهوها عليه لم تزه على الجنس لوجوده فى ضمن ذلك الفرد والفرض زهوّها على الجنس (قوله فثق) أى اجزم (قوله أيها الحافظ لها) أى لمدلولها وهو الألفاظ وقوله إن فهمتها أى إن أدركت معانى مدلولها وهذا كله بناء على ما تقدم من أن العقيدة اسم للنقوش أما على أنها اسم للألفاظ فلا حاجة لتقدير وفى كلام الشارح إشارة إلى أنه ينبغى للطالب الحفظ أوّلا والفهم ثانيا (قوله بغاية الأمنية) الأمنية هى ما يتمنى من الأمور أى بغاية ما يتمناه أهل العقول من الكمالات وغاية الكمالات التى يتمناها أهل العقول معرفة العقائد على الوجه الحق وقوله بغاية على حذف مضاف أى بحصول غاية الخ (قوله إذ منّ عليك) إذ للتعليل أى واشكر الله لأنه منّ عليك وقيل إنّ إذ موضوعة للزمن والتعليل مستفاد من قوّة الكلام وقوله منّ عليك أى أنعم عليك وقوله بنعمة هى الحفظ والفهم السابقان (قوله طرد عنها كثير من الخلق) أى لم يعطها الله لهم فمن لم يقدّر الله له حفظها وفهمها بمنزلة شخص قدم ليطلب شيئا فطرد ولم يعط مطلوبه ولا يخفى ما فيه من المشقة الحاصلة له بالطرد فكذا من كان بمنزلته (قوله فباءوا) أى فلما طرد الكثير من الخلق عن تلك النعمة باءوا بمعنى رجعوا أو انقلبوا وصاروا وإضافة أصول لما بعده للبيان وقوله بأعظم رزية أى مصيبة والجار والمجرور متعلق بقوله باءوا أى رجعوا فى عقائدهم بأعظم مصيبة أى بأقبح عقيدة وإنما كانت العقيدة الفاسدة أعظم مصيبة لما يترتب عليها من العقاب الأخروى والمراد بالرجوع الاتصاف بذلك من أوّل وهلة لا أنهم كانوا على الحق ثم رجعوا عنه (قوله وأخلص لى الخ) عطف على قوله واشكر الله وهو أى أخلص بقطع الهمزة أى وادع لى دعاء مخلصا فيه مكافأة لما أعطيته لك من تلك العقيدة كما أشار له بقوله إذ أخرجها لأنه يطلب من المنعم عليه أن يشكر من جرت على يده النعمة لكونها جرت على يديه كما يشكر الله لأنه الفاعل الحقيقى لها ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله لأن الله لم يرض بشكره دون من جرت على يديه النعمة لكن لا ينبغى للشاكر أن يمحض النظر لمن جرت على يديه بل يجعل جلّ نظره المولى سبحانه لأنه الفاعل الحقيقى (قوله من دعائك) أى دعاء من دعائك أى بعض دعائك فمن للتبعيض أو دعاءك فمن زائدة (قوله إذ أخرجها) أى أخرج مدلول مدلولها وهو المعانى إذ هى المخرجة من القلب لا النقوش التى هى العقيدة على ظاهر كلامه ولا مدلولها وهو الألفاظ اللسانية وهذا علة لمحذوف أى وإنما طلبت منك الدعاء المخلص فيه لأن الله أخرجها الخ وحينئذ فأ كون واسطة فى النعمة فأستحق الدعاء منك فلذلك طلبت منك (قوله من جوفى) أى من قلبى (قوله وحرك بها) أى بنقشها بالنظر لقوله يدى ويكون المعنى

وهى بفضل الله تعالى تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين فثق بغاية الأمنية واشكر الله تعالى إذ منّ عليك بنعمة عظيمة طرد عنها كثير من الخلق فباءوا فى أصول عقائدهم بأعظم رزية وأخلص لى من دعائك إذ أخرجها من جوفى وحرك بها يدى ولسانى

وحرك

وحرك بهايدى حيث رمتها أو بمدلولها وهو الألفاظ بالنظر لقوله ولسانى و يكون المعنى وحرك بها لسانى أى حيث تلفظت بها ولما كان تحريك اليد قويا لدوام أثره وهو النقوش قدمه على تحريك اللسان الذى هو ضعيف لعدم بقاء أثره زمنين وهو الألفاظ لأنها أعراض تنقضى بمجرد النطق بها (قوله مولاى) تنازعه كل من أخرج وحرك (قوله والعالم بكل طوية) فعيلة بمعنى مفعولة أى مطوية فى القلب أى مخفية إليه ومن جملة ذلك معانى مدلول تلك العقيدة على كلامه فهو مناسب لقوله إذ أخرجها من جوفى وفيه إشارة إلى أن الله يعلم ما فى الجوف (قوله وها أنا أمدك) الهاء للتنبيه وأنا مبتدأ وجملة أمدك خبره أى وتنبه واستيقظ لما أمدك به أى لما أتحفك به وأعطيه لك . واعلم أن ها التنبيه لا تدخل إلا على اسم الاشارة أو على ضمير الرفع المنفصل إذا أخبر عنه باسم الاشارة نحو ها أنا ذا وأما دخولها على ضمير الرفع المنفصل مع كون الخبر ليس اسم إشارة كما فى كلام المصنف فهو و إن وقع فى تراكيب العلماء إلا أنه شاذ بل قيل إنه ليس بعربى (قوله ثانيا) أى مدا ثانيا زيادة على ما أتحفتك به أولا من العقيدة فثانيا مفعول مطلق أو زمنا ثانيا أى فى زمن ثان بالنسبة للزمان الذى أتحفتك فيه بالعقيدة فثانيا ظرف زمان (قوله بعون الله) الباء للسببية والعون اسم مصدر بمعنى الاعانة أى الاقدار أى بسبب إعانة الله و إقداره على ذلك (قوله بشرح) متعلق بأمدك وهو فى الأصل مصدر لكن صار حقيقة عرفية فى اسم الفاعل (قوله مختصر) أى قليل اللفظ كثير المعنى أى وشأن المختصر أن يكون مقبولا (قوله يكمل لك منها المقصود) أى من العقيدة بتوضيح ما خفى منها . وملخصه أن المقصود من العقيدة المعانى ثم إن بعضها خفى فكمل ذلك الشرح المقصود منها وهو المعانى بتوضيح ذلك الخفى وهذا لا ينافى ما تقدم من وصفها بأنها لا نظير لها وأنها تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين لأن ما تقدم بالنسبة لحال المصنف وما علمه منها وما هنا بالنسبة للطالب القاصر عن إدراكها على وجهها (قوله و يكشف لك إن شاء الله تعالى الغطاء الخ) الكشف الازالة والمراد بالغطاء لازمه وهو الخفاء فيكون مجازا مرسلا من إطلاق اسم الملزوم و إرادة اللازم وانبهم معناه خفى وقوله منها أى من العقيدة وقوله من المعنى المسدود بيان لما انبهم وقوله المسدود أى المسدود عليه فهو من باب الحذف والايصال وأطلق المسدود عليه وأراد لازمه وهو الخفى إذ يلزم من كون الشئ مسدودا عليه أن يكون خفيا فيكون مجازا مرسلا من إطلاق اسم الملزوم و إرادة اللازم ومعنى الكلام أن ذلك الشرح يزيل الخفاء عما خفى عليك من العقيدة من المعنى الخفى . إن قلت المعنى الخفى ليس من العقيدة لأنها اسم للنقوش على ما مر فلا يصح بيان ما انبهم من العقيدة بالمعنى المسدود عليه . قلت فى كلام الشارح حذف والأصل عما انبهم عليك من مدلولها مدلولها فتأمل . وقد ظهر لك من هذا التقرير أن قوله و يكشف لك الخ تفسير لقوله يكمل لك المقصود (قوله فتظفر) هذا مفرع على ما قبله أى فاذا كمل لك المقصود من العقيدة وانكشف لك ما خفى من معناها تظفر بفتح الفاء أى تفوز (قوله بكيمياء السعادة) الكيمياء بكسر الكاف وسكون الياء وكسر الميم و بعدها ياء هى الذهب أو الفضة الناشئ من وضع أجزاء معلومة عندهم على شئ من المعادن كنحاس أو رصاص أو قزدير فينقلب ذهبا أو فضة والسعادة الموت على الاسلام والاضافة من إضافة المشبه به للمشبه أى بالسعادة الشبيهة بالكيمياء بجامع الرغبة فى كل وصح تشبيه السعادة بالكيمياء وإن كانت السعادة أعظم من الكيمياء من حيث إن الكيمياء أمر محسوس فتكون الكيمياء أقوى بهذا الاعتبار (قوله و إكسير النجاة) الاكسير بكسر الهمزة هو الكيمياء والنجاة هى السعادة والاضافة من إضافة المشبه به للمشبه أى والنجاة الشبيهة بالاكسير بجامع الرغبة فى كل وحينئذ فالعطف مرادف (قوله وتظل) بفتح الظاء أى تصير وقوله تجتنى أى تقتطف والمراد تحصل وقوله بها أى بالعقيدة وقوله ثمرات الايمان المراد بها المعارف والعلوم التى يعرفها أهل الله فشبه المعارف بالثمرات

مولاى المنفرد بإيجاد الكائنات كلها والعالم بكل طوية وها أنا أمدك ثانيا بعون الله تعالى بشرح لها مختصر يكمل لك منها المقصود و يكشف لك إن شاء الله تعالى الغطاء عما انبهم عليك منها من المعنى المسدود فتظفر إن شاء الله بكيمياء السعادة و إكسير النجاة وتظل تجتنى بها إن وفقك الله تعالى ثمرات الايمان

إلى أن ينزل بك عرض الممات . وهذا أوان الشروع في هذا الشرح المبارك بفضل الله تعالى الكريم الوهاب نسأله سبحانه أن يعينني عليه ويوفقني فيه لعين الصواب بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله ومن انتمى إليه وحاز بمشاهدته أعظم شرف من ساداتنا الأصحاب

بجامع الرغبة في كلٍّ واستعار اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية. والمعنى وتصير تحصل بتلك العقيدة إن وفقك الله معارف الايمان ويحتمل أنه شبه الايمان بنخيل على طريق الاستعارة بالكناية والثمرات تخييل إما باق على حقيقته أو مستعار للمعارف وتجتنى ترشيح أو أن إضافة ثمرات للايمان من قبيل إضافة المشبه به للمشبه (قوله إلى أن ينزل) أى وتستمر تجتنى إلى أن ينزل بك (قوله عرض الممات) أى الموت والاضافة للبيان فالموت عرض وجودى كالبياض يقوم بالميت ينشأ من قبض الروح وليس هو عدم الحياة ولا قبض الروح (قوله وهذا أوان الشروع) أى وهذا الزمن الحاضر زمن الشروع أى زمن قرب الشروع إذ لم يشرع بالفعل فى الزمن الذى حصلت فيه الاشارة بل بعده (قوله فى هذا الشرح) أى فى تحصيله والشرح اسم للألفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة على التحقيق (قوله المبارك) أى المبارك فيه بأن ينتفع به فيكون سببا لرفع الدرجات فهو تفاؤل . وقد حقق الله ذلك أى النفع به (قوله بفضل الله) أى لا بقوتى والجار والمجرور متعلق بالشروع أى هذا أوان الشروع الملتبس بفضل الله أو متعلق بالمبارك أو أنهما تنازعاه (قوله الكريم) أى ذى الكرم والجود (قوله الوهاب) أى كثير الهبة دائم الاعطاء فهو صيغة مبالغة أى مبالغة نحوية وهى إفادة لفظ أكثر من غيره كما فى وهاب وواهب فان وهاب يفيد معنى أكثر مما يفيده واهب لا مبالغة بيانية وهى إعطاؤك للشىء أكثر مما يستحقه كما توهمه بعضهم فاعترض لاستحالته على المولى سبحانه وتعالى لأنه مستحق لكمالات لانهاية لها ولا يعلمها إلا هو (قوله نسأله الخ) لما كان الوهاب حقيقة هو الذى يعطى لا لعوض ولا لغرض وذلك خاص بالمولى سبحانه وتعالى ناسب أن يوجه إليه السؤال بقوله نسأله ثم إن السؤال قسمان : استعطافىّ وهو يتعدّى بنفسه كسألت زيدا أن يعطينى كذا . واستخبارىّ وهو يتعدى بحرف الجر كسألت عن حال زيد والسؤال هنا استعطافى فلذا عداه بنفسه حيث قال أن يعيننى الخ . إن قلت مقام السؤال مقام ذلّ وانكسار فينبغى فيه التواضع وإتيانه بنون العظمة فى قوله نسأله ينافى ذلك . والجواب أن النون ليست للعظمة بل هى للمتكلم ومعه غيره أى وأسأله أنا وإخوانى وأشرك معه غيره فى السؤال تواضعا منه إشارة إلى أنه ليس أهلا لأن يستقل به وحده ولأن السؤال من الجماعة أقرب للاجابة (قوله أن يعيننى عليه) أى على تحصيله بأن يخلق فىّ قدرة على تحصيله ويصرف عنى الشواغل ويقوّى إدراكى ويصحح حواسى (قوله لعين الصواب) أى لذات الصواب وهو ضدّ الخطأ والاضافة للبيان (قوله بجاه الخ) أى متوسلا فى قبول دعائى هذا بجاه سيدنا أى بمنزلته عند الله فالجاه المنزلة (قوله صلى الله عليه وسلم) تنازع قوله عليه كل من صلى وسلم بناء على جواز التنازع فى المتوسط . وأما على عدم الجواز وهو التحقيق فعليه متعلق بصلى وحذف من الثانى لدلالة الأوّل (قوله وعلى آله) أى أتباعه وهم كل مؤمن ولو كان عاصيا هذا هو المناسب فى تفسير الآل فى مقام الدعاء وهو عطف على قوله عليه (قوله ومن انتمى) أى انتسب إليه وهو عطف على آله (قوله وحاز) عطف على انتمى ولم يقل ومن حاز إشارة إلى أن المراد بالحائز المذكور هو المنتمى إليه وذلك خاص بالأصحاب فيكون عطف من انتمى على آله من عطف الخاص على العام والنكتة الشرف (قوله بمشاهدته) أى بمشاهدة سيدنا محمد . إن قيل إن ذلك قاصر على البصير من الأصحاب فلا يتناول العميان منهم كابن أم مكتوم مع أن القصد الدعاء لجميع الصحابة فالجواب أن المراد بالمشاهدة الاجتماع لا الادراك بالبصر فيدخل العميان حينئذ (قوله من ساداتنا) بيان لمن انتمى إليه وحاز الشرف بمشاهدته (قوله الأصحاب) أى أصحابه صلى الله عليه وسلم فأل عوض عن الضمير أو أل فيه للعهد والمعهود أصحابه صلى الله عليه وسلم بناء على قول من منع نيابة أل عن الضمير والأصحاب جمع صحب. وصحب وقع فيه الخلاف قيل إنه جمع لصاحب وقيل اسم

جمع

جمع له (قوله الحمد لله) مقتضى صنيع المصنف أنه لم يذكر بسملة للمتن فلم يكن عاملا بحديث « كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع » إلا أن يقال إنه أتى بها نطقا أو المراد من كل من البسملة والحمدلة الواردين فى الحديث المفهوم الكلى وهو مطلق الثناء وهو كما يتحصل بالبسملة يتحصل بالحمدلة أو أنه تركها تواضعا إشارة إلى أن كتابه ليس من الأمور ذوات البال وسيأتى فى الشرح ما يتعلق بالحمدلة (قوله والصلاة والسلام الخ) الصلاة مبتدأ والسلام معطوف عليها والخبر محذوف أى كائنان على رسول الله وعبر بعلى إشارة إلى تمكن الصلاة من رسول الله صلى الله عليه وسلم تمكن المستعلى من المستعلى عليه والواو للعطف على جملة الحمدلة إن كان كل من جملة الحمدلة وجملة الصلاة خبرية لفظا إنشائية معنى وللاستئناف إن كانت جملة الحمدلة خبرية لفظا ومعنى وجملة الصلاة خبرية لفظا إنشائية معنى لأنه لا يصح عطف الانشاء على الخبر وكذا عكسه على المشهور (قوله على رسول الله) إن قيل هذا صادق على أى رسول من الرسل مع أن المقصود بالصلاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم . قلت إن رسول الله صار علما بالغلبة على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أو أن الاضافة فيه للعهد والمعهود نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لأن الاضافة تأتى لما تأتى له اللام من الجنس والاستغراق والعهد وإنما قال على رسول الله ولم يقل على نبى الله إشارة إلى أن الرسالة أفضل من النبوة وإلى أن المبحوث عنه فى هذا الفن الأحكام المتعلقة بالرسالة . فان قيل إن المصنف قد أظهر فى محل الاضمار حيث قال على رسول الله دون رسوله والاظهار فى محل الاضمار يورث ثقلا على اللسان بسبب التكرار اللفظى الحاصل به . قلت أجيب بأنه لا ثقل على اللسان بتكرار لفظ الجلالة بل تكرارها مما يزداد به اللفظ حلاوة والاظهار فى محل الاضمار هنا للتلذذ باسم الله تعالى على أنا لا نسلم أن هذا إظهار فى محل الاضمار لأن جملة الصلاة مستقلة وكذا جملة الحمدلة والاظهار فى محل الاضمار إنما يكون فى جملة واحدة لا فى جملتين كما هنا كذا قيل وتأمله (قوله الحمد) أى اللغوى وإنما عرف الشارح الحمد اللغوى دون الاصطلاحى لأن اللغوى هو المأمور بتحصيله فى أوائل التأليف كما سبق (قوله هو الثناء الخ) اعلم أن أركان الحمد خمسة حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه وصيغة فاذا حمدت زيدا لكونه أكرمك بقولك زيد عالم فأنت حامد وزيد محمود والاكرام محمود عليه أى محمود لأجله وثبوت العلم الذى هو مدلول قولك زيد عالم محمود به وقولك زيد عالم هو الصيغة وأن المحمود عليه يشترط فيه أن يكون اختياريا حقيقة أو حكما بأن يكون منشأ لأفعال اختيارية أو ملازما لمنشئها فيصدق بقدرة الله وإرادته وعلمه إذا حمد لأجلها فانه وإن كانت غير اختيارية حقيقة لكنها اختيارية حكما لأنها ينشأ عنها فعل اختيارى وكذا يصدق بذات الله إذا حمد لأجلها فهى اختيارية حكما لما ذكر وكذا يصدق بالسمع والبصر والكلام ونحوها مما لا ينشأ عنه فعل اختيارى إذا حمد لأجلها فهى اختيارية حكما باعتبار أنها ملازمة للذات التى ينشأ عنها فعل اختيارى وأن المحمود به لا يشترط فيه أن يكون اختياريا بل تارة يكون اختياريا كالكرم وتارة لا يكون اختياريا كحسن الوجه وأن المحمود به والمحمود عليه تارة يختلفان ذاتا واعتبارا كأن يكون المحمود عليه الكرم والمحمود به العلم وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا كأن يكون كل منهما نفس الكرم لكن من حيث كونه باعثا على الحمد يقال له محمود عليه ومن حيث كونه مدلول الصيغة يقال له محمود به فقول الشارح الثناء يتضمن مثنيا وهو الحامد ومثنى به وهو المحمود به وقوله بالكلام هو الصيغة وقوله على المحمود هو المحمود وقوله بجميل صفاته هو المحمود عليه فالتعريف مشتمل على الأركان الخمسة كما علمت . وأورد على قوله هو الثناء الخ أن الثناء مأخوذ من ثنيت الشىء إذا عطفت بعضه على بعض وحينئذ فلا يصدق التعريف على الحمد الغير المكرر بل هو قاصر على الحمد المكرر لتحقق الثناء فيه دون الأول فيكون التعريف غير جامع

(ص) (الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله)
(ش) الحمد هو الثناء

وأن الثناء يستعمل فى الشرّ والحمد لا يكون إلا فى الخير وحينئذ فالتعريف غير مانع. وأجيب عن الثانى بأن الثناء خاص بالخير ولا يستعمل فى الشرّ إلا مشاكلة . وأجيب عن الأوّل بمنع أخذه مما ذكر بل هو مأخوذ من أثنيت بمعنى أتيت بما يدلّ على الاتصاف بالجميل فهو اسم مصدر له ومصدره الاثناء كالاكرام مصدراً كرم (فالثناء حينئذ الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفات الجميلة كان ذلك الاتيان بالقلب أو باللسان أو بالجوارح) (قوله بالكلام) الباء للملابسة أى الملتبس بالكلام من التباس الشئ بآلته أوأنها للآلة (قوله على المحمود) متعلق بالثناء . إن قيل فى أخذه فى تعريف الحمد دور وذلك لأن معرفة الحمد متوقفة على معرفة تعريفه ومن جملة أجزائه المحمود فتكون معرفة الحمد متوقفة على معرفة المحمود والحال أن معرفة المحمود متوقفة على معرفة الحمد لأن معرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه فيكون كل من الحمد والمحمود متوقفا معرفته على معرفة الآخر وهذا دور . فالجواب أن المحمود معناه ذات تعلق بها الحمد فيجرد عن الوصف ويراد منه الذات فقط أو أن توقف الحمد على المحمود من جهة التصوّر وتوقف المحمود على الحمد من جهة الاشتقاق فاختلفت جهة التوقف ولابد فى الدور من اتحادها وفيه أن الاشتقاق يتوقف على معرفة المعنى تأمل (قوله بجميل صفاته) من إضافة الصفة للموصوف أى بصفاته الجميلة والباء سببية متعلقة بالثناء أو بمعنى على التعليلية فهو إشارة للمحمود عليه كما سبق والمعنى الثناء على المحمود بالكلام لأجل صفاته الجميلة وماذكره السكتانى هنا من احتمال كون الباء للتعدية متعلقة بالكلام لأنه اسم مصدر بمعنى التكلم أو بالثناء على أنه بدل اشتمال من الكلام وخلوّ بدل الاشتمال من ضمير المبدل منه جائز إذ اشتماله عليه أولوى فقط أو متعلقة بحال محذوفة من الثناء أى حالة كونه كائنا بجميل صفاته فهو غير مناسب لقول الشارح لأن الحمد يتعلق بالكمال سواء كان إحسانا أو غيره والمناسب له ماذكرناه . إن قيل قضية قوله صفاته أنه لو أثنى عليه بسبب صفة واحدة لا يقال له حمد مع أنه يقال له حمد . أجيب بأن الاضافة فى صفاته للجنس الصادق بصفة واحدة والمراد بالجميل ما كان جميلا بحسب اعتقاد الحامد والمحمود وإن لم يكن جميلا بحسب الواقع فيشمل الثناء بسبب نهب الأموال أو بحسب اعتقاد أحدهما دون الآخر إذا كان المقام مقام تعظيم وإلا فهو ذمّ وكان عليه أن يقيد الصفات بالاختيارية ليخرج المدح الذى هو الثناء على المحمود لأجل صفة غير اختيارية كالثناء على زيد لأجل صباحة وجهه وإلا فكلامه صادق بالمدح فيكون التعريف غير مانع إلا أن يقال إنه مبنى على طريقة صاحب الكشاف من أن الحمد والمدح أخوان أى مترادفان وبعد هذا كله فيقال إن تعريفه لا يصدق على الحمد على ذات الله أى إذا كان المحمود عليه الذات العلية وحينئذ فتعريفه غير جامع (قوله سواء كانت) أى تلك الصفات الجميلة الباعثة على الثناء وسواء خبر مقدم والفعل بعده فى تأويل مصدر مبتدأ وإن لم يكن هنا حرف مصدرى لأن وقوع الفعل بعد لفظ التسوية يقوم مقام الحرف المصدرى وأو فى كلامه بمعنى الواو على ماجوّزه الكوفيون لأن التسوية لاتكون إلا بين متعدد وأو لأحد المتعدد والمعنى كون تلك الصفات الجميلة من باب الاحسان أو من باب الكمال سواء أى سيان فى صحة صدق الحمد على الثناء الواقع فى مقابلتها والجملة إما مستأنفة أو حال بلا واو ويصح أن يجعل سواء خبر مبتدإ محذوف أى الأمران سواء وهذه الجملة الاسمية دالة على جواب شرط مقدر مفهوم من المعنى أى إن كانت من باب الاحسان أو من باب الكمال فالأمران سواء ، وعلى هذا فلا يحتاج لجعل أو بمعنى الواو (قوله من باب الاحسان) هو المعبر عنه فى بعض العبارات بالفواضل وهى المزايا المتعدية وهى التى يتوقف تعقلها على تعدى أثرها للغير كالكرم والانعام والتعليم وإضافة باب للاحسان

بالكلام على المحمود بجميل صفاته سواء كانت من باب الاحسان

البيان

للبيان وفى العبارة حذف مضاف أى سواء كانت من أفراد باب هو الاحسان (قوله أومن باب الكمال) هو المعبر عنه فى بعض العبارات بالفضائل وهى المزايا القاصرة وهى التى لايتوقف تعقلها على تعدى أثرها للغير و إن كانت هى قد تكون متعدية كالعلم والقدرة والحسن فالعلم مزية لايتوقف تعقلها على تعدّى أثره للغير و إن كان يتعدى للغير بالتعليم ألاترى أنك تتعقل أن القطب عالم و إن لم يعلم أحدا و إضافة باب للكمال للبيان وفى العبارة حذف مضاف أى أو من أفراد باب هو الكمال . واعلم أنه ليس فى كلامه تصريح بحصر الصفات الجميلة فى هذين القسمين لجواز أن يكون المراد سواء كانت من باب الاحسان أو الكمال أو غيرهما فيشمل الصفات السلبية كعدم الشريك والجسمية والاضافية ككونه قبل العالم ولو سلم إرادة الحصر فهى داخلة تحت الكمال إذ هو غير منحصر فى الصفات الذاتية (قوله المختصّ بالمحمود) صفة للكمال أى الكمال المقصور على المحمود فلا يتجاوزه لغيره فالباء فى قوله بالمحمود داخلة على المقصور عليه و بهذا الوصف أعنى قوله المختصّ بالمحمود حصلت المقابلة بين قوله أومن باب الكمال و بين قوله من باب الاحسان وهذا لاينافى أن الاحسان كمال إلا أنه ليس بمختصّ بالمحمود لما علمت أن تعقله يتوقف على تعديه للغير وماذكره السكتانى هنا من أن قوله المختصّ بالمحمود راجع للاحسان أيضا فهو غير مناسب (قوله كعلمه) أى كعلم المحمود فانه وصف قاصر وهو صفة ذاتية والمراد بالعلم ماقابل الجهل فيصدق بعلم الله و بعلم العبد إلا أنّ علم المولى واحد والتعدد إنما هو فى متعلقاته وقيل متعدد بتعدد المعلوم وهو الحق (قوله وشجاعته) أى المحمود ثم إن فسرت الشجاعة بملكة أوقدرة توجب الخوض فى المهالك والاقدام على المعارك كانت صفة ذات و إن فسرت بالاقدام على المهالك والمعارك كانت صفة فعل وعلى كل فهو مثال لقوله أومن باب الكمال الخ كما أن قوله كعلمه مثال له وحينئذ فنكتة تعداد المثال الاشارة إلى أنه لافرق بين ماهو نص فى كونه صفة ذاتية كالعلم و بين ماهو محتمل لأن يكون صفة ذاتية وأن يكون صفة فعلية (قوله مثلا) أتى به دفعا لما يتوهم من أن الكاف استقصائية أو يقال إنها لادخال الأفراد الخارجية والكاف أدخلت الأفراد الذهنية وهذا أحسن مما قاله بعضهم من العكس (قوله ليشمل الحمد الخ) اعلم أن أقسام الحمد أربعة حمد قديم لقديم وهو حمد الله نفسه بنفسه فى أزله وحمد قديم لحادث وهو حمد الله بعض عباده وهذان الحمدان قديمان وجعل هذا الحمد قديما كما فى السكتانى تسمح لأن ماهية الحمد لابد فيها من الأركان الخمسة المتقدمة ومن جملتها المحمود وهو هنا حادث فيكون ذلك الحمد مركبا من قديم وحادث والقاعدة أن المركب من القديم والحادث حادث فيكون ذلك الحمد حادثا بمعنى أنه متجدد بعد عدم إلا أن يرتكب التجرد فيه بأن يراد به ثناء الله فقط فيكون قديما وحمد حادث لقديم وهو حمد العباد لخالقهم بالكلام اللسانى أو النفسانى ومنه تسبيح الجمادات وحمد حادث لحادث وهو حمد العباد بعضهم بعضا بالكلام اللسانى أو النفسانى وهذان الحمدان حادثان . ولما كان تعبيرهم باللسان لايتناول إلا القسمين الأخيرين أعرض عنه المصنف وعبر بالكلام ليعم التعريف القسمين الأوّلين أيضا فقول الشارح ليشمل الحمد أى التعريف وقوله الحمد القديم دخل فيه الأوّل والثانى على ارتكاب التجريد السابق أو الأوّل فقط إن لم يرتكب التجريد وقوله والحادث داخل فيه الثالث والرابع فقط إن ارتكب التجريد فى الثانى ودخل فيه الثانى أيضا إن لم يرتكب فيه التجريد . إن قلت القديم والحادث حقيقتهما مختلفة بالقدم والحدوث ولايجوز تعريف أمرين متخالفين بتعريف واحد . قلت محل الامتناع إذا كان التعريف حدا بالذاتيات كاشفا لحقيقة كل منهما وأما تعريفهما برسم مميز لهما من غيرهما فلاضرر فيه وماهنا هذا من القبيل فقول الشارح ليشمل الحمد أراد به التعريف الصادق بالرسم فهو من إطلاق الخاص و إرادة العام . واعلم أن الكلام قال بعض أهل السنة

أو من باب الكمال المختص بالمحمود كعلمه وشجاعته مثلا و إنما قلنا الثناء بالكلام عوضا عن قولهم الثناء باللسان

لیشمل الحمد الحمد القديم والحادث والشكر هو الثناء باللسان أو بغيره من القلب وسائر الأركان على النعم بسبب ما أسدى إلى الشاكر من النعم فبينه و بين الحمد عموم وخصوص من وجه يعنى أن الحمد أعمّ من الشكر بحسب المتعلق لأنه يتعلق بالكمال

إنه حقيقة فى النفسانى واللسانى وقال بعضهم إنه حقيقة فى النفسانى مجاز فى اللسانى وعكست المعتزلة فعلى الأوّل يكون استعمال الكلام فى القديم والحادث من استعمال المشترك فى معنيه وهو لا يحتاج لقرينة لأنّ محل احتياج المشترك لقرينة إذا وقع فى التعريف إن أريد به بعض معانيه لا إن أريد كلها كما هنا وعلى القول الثانى يكون استعماله فى القديم والحادث استعمالا للفظ فى حقيقته ومجازه وهو يحتاج لقرينة وهى هنا العدول عن اللسان إلى الكلام إذ لو لم يفد العدل العموم لما كان له فائدة (قوله ليشمل الخ) ولو عبر باللسان لكان التعريف قاصرا على الحادث بقسميه الكائن بالكلام اللفظى فلا يشمل الحمد القديم ولا حمد العباد النفسانى كما لو حدّثتك نفسك بأنّ زيدا كريم ولا تسبيح الجمادات على أنه بلسان المقال كما هو التحقيق إذ لا لسان لها مع أنّ المعرف الحمد اللغوى وهو شامل لما ذكر فيكون التعريف غير جامع (قوله والشكر) أى لغة ولما كان الشكر اللغوى يجتمع مع الحمد اللغوى فى بعض الصور وهو الثناء بالكلام فى مقابلة إحسان وربما يتوهم من ذلك ترادفهما عرّفه لأجل أن يعلم ما بينهما من النسب فيندفع ذلك التوهم (قوله هو الثناء باللسان) كأن يقول الشخص فى حق من أنعم عليه هو كريم وقوله أو بغيره من القلب أى كأن يعتقد الشخص أو يظنّ أنّ من أنعم عليه كريم كان الاعتقاد أو الظنّ دائما أم لا وكأن يتكلم فى نفسه بأنه كريم وقوله من القلب بيان للغير وقوله وسائر الأركان عطف على القلب وسائر بمعنى بقية والمراد بالأركان الجوارح والواو فى قوله وسائر بمعنى أو وإضافة سائر للأركان للجنس الصادق بركن من الأركان كأن يضع الشخص يده على صدره عند مرور من أحسن إليه عليه ويؤخذ من قوله باللسان الخ أن الثناء ليس هو الذكر بخير كما قيل بل الاتيان بما يدل على الاتصاف بالصفات الجميلة كان الاتيان باللسان أو بالقلب أو بالجوارح ويؤخذ منه أيضا أن اتصاف المولى بالشكر فى مثل غفور شكور مجاز بمعنى المجازاة على الفعل بخلاف اتصافه بالحمد فحقيقة وشكور مبالغة شاكر فشاكر معناه المجازى على قدر الفعل وشكور معناه المجازى على القليل كثيرا (قوله على النعم) متعلق بالثناء وتعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق كأنه قال الثناء على النعم لأجل إنعامه وحينئذ فلا حاجة لقوله بعد بسبب الخ فهو تصريح بما علم التزاما نعم إذا قطع النظر عن تلك القاعدة احتيج له وذلك لأنّ الثناء على النعم محتمل لأن يكون سببه الانعام أو غيره فلما كان محتملا قال بسبب الخ كذا قيل والحق أنه محتاج إليه مطلقا لأجل التقييد بكون النعمة واصلة للشاكر تأمل (قوله بسبب ما أسدى) أى أوصل إلى الشاكر من النعم قضيته أنّ الثناء على النعم بسبب ما أوصل لغير المثنى لا يكون شكرا بل إن كان باللسان فهو حمد وإن كان بغيره فهو واسطة وهو طريقة للفخر الرازى والسيد وقال السعد الثناء على النعم بسبب إنعامه شكر سواء كان الانعام على الشاكر أو على غيره كان باللسان أو بغيره من الجوارح وفى أخذ الشاكر فى تعريف الشكر ما سبق فى أخذ المحمود فى تعريف الحمد من الدور سؤالا وجوابا فلا حاجة لاعادته (قوله فبينه الخ) هذا مفرع على ما قبله أى إذا علمت معنى ما سبق لك من الحمد والشكر علمت أن بينه الخ وبين خبر مقدّم وعموم مبتدأ مؤخر (قوله من وجه) أى من جهة دون جهة لا من كل الجهات وهو راجع لكل من قوله عموم وقوله خصوص أى بينهما عموم من جهة دون جهة لا عموم من كل جهة وخصوص من جهة دون جهة لا خصوص من كل جهة (قوله يعنى الخ) أفاد به أن قوله من وجه راجع لقوله عموم كما أنه راجع لقوله خصوص وكان المناسب أن يزيد بعد قوله إن الحمد أعمّ من الشكر بحسب المتعلق وأخصّ منه بحسب المحل ليناسب قوله فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه وإن كان قوله بعد والشكر أعمّ من الحمد بحسب المحل مستلزما لذلك (قوله لأنه يتعلق بالكمال) أى من تعلق الشئ بالباعث عليه

(قوله

(قوله سواء كان) أى الكمال إحسانا أو غيره والمراد بالاحسان المزايا المتعدى أثرها للغير والمراد بغيره ماقابل ذلك فيدخل فيه المزايا القاصرة كالعلم والقدرة والارادة والصفات السلبية والاضافية (قوله لايتعلق إلا بالاحسان) أى لا يكون إلا فى مقابلة الاحسان أى على الشاكر على ماسبق له فأل للعهد (قوله والشكر أعم من الحمد بحسب المحل) كان المناسب أن يزيد وأخص منه بحسب المتعلق ليناسب قوله سابقا فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه و إن كان قوله الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق مستلزما لذلك (قوله و بالقلب و بسائر الجوارح) الواو فيهما بمعنى أو وهى مانعة خلو فتجوز الجمع بين الموارد الثلاثة وأراد بسائر الجوارح بقيتها والمراد الجنس فلا تغفل (قوله كما قاله الشاعر) هذا استدلال على أن الشكر يكون باللسان و بالقلب و بسائر الجوارح (قوله النعماء) بفتح النون جمع نعمة بمعنى الانعام أو مفرد مرادف للنعمة بمعنى الانعام أى أفادكم إنعامكم علىّ ثلاثة منى (قوله يدى) بدل من ثلاثة أى استعمال يدى بأن أضعها على صدرى حين مروركم علىّ (قوله ولسانى) أى واستعمال لسانى بأن أثنى عليكم به (قوله والضمير) أى القلب أى واستعمال قلبى بأن أعتقد اتصافكم بالصفات الجميلة أو أتكلم فى نفسى بأنكم متصفون بالصفات الجميلة (قوله المحجبا) أى المستتر فافادة النعماء لتلك الثلاثة باعتبار ماصدر منها من التعظيم إذ هو المفاد حقيقة بالانعام . إن قلت إنه لم يستفد من البيت أن استعمال الثلاثة شكر لأن الشاعر لم يطلق الشكر على استعمال الثلاثة حتى يصح الاستدلال بهذا البيت على أن الشكر يكون باللسان و بالقلب و بسائر الجوارح . فالجواب أنه يستفاد من البيت أن استعمال الثلاثة شكر من حيث إن الشاعر جعل استعمال الثلاثة جزاء للنعمة وكل جزاء للنعمة عرفا فهو شكر لغة فكل استعمال للثلاثة شكر لغة فصح الاستدلال بالبيت بهذا الاعتبار (قوله والحمد لا يكون إلا باللسان) أى وحينئذ فيجتمع الحمد والشكر اللغويان فى ثناء بلسان فى مقابلة إحسان و ينفرد الحمد عن الشكر فى ثناء بلسان لا فى مقابلة إحسان بل فى مقابلة القدرة أو الشجاعة أو العلم أو إماطة الأذى و ينفرد الشكر فى ثناء بغير لسان فى مقابلة إحسان واصل للمثنى على ما مر وانظر قوله والحمد لا يكون إلا باللسان مع قوله و إنما قلنا بالكلام الخ وقد يقال إنه اقتصر على النسبة التى بين الحمد الحادث والشكر الحادث وذلك لأنه لما عرّف الحمد بما يشمل القديم ولم يعرّف الشكر بما يشمل القديم علم أنه سكت عن النسبة بين القديمين ومعلوم أن الحمد الحادث إنما يكون باللسان (قوله والصلاة من الله الخ) الصلاة مبتدأ وقوله من الله حال وقوله زيادة الخ خبر. إن قلت الحال لا تأتى من المبتدإ على المعتمد وهو مذهب سيبويه. قلت أجيب عنه بأن فى الكلام حذف مضاف أى وتفسير الصلاة فى حال كونها من الله فالحال فى الحقيقة من المضاف إليه وجعلها من المبتدإ بحسب الظاهر واحترز بقوله من الله عن غيره كالانس والجن والملائكة فان الصلاة منهم معناها الدعاء أى طلب الرحمة المقرونة بالتعظيم للمصلى عليه (قوله على رسوله) احترز به عن صلاة الله على غير رسوله فان معناها الرحمة والانعام منه (قوله زيادة تكرمة) أى وزيادة تعظيم أى وأما أصل التعظيم فهو حاصل له و إضافة زيادة للتكرمة من إضافة الصفة للموصوف أى التكريم والتعظيم الزائد عما كان حاصلا له من قبل (قوله و إنعام) عطف على تكرمة أى وزيادة إنعام أى و إنعام زائد على ما كان حاصلا له وفى قوله زيادة إشارة إلى أن النبى صلى الله عليه وسلم كغيره من الأنبياء ينتفع بصلاتنا عليه كما أننا ننتفع بالصلاة عليه إلا أنه ينبغى للمصلى أن يلاحظ أنه هو المنتفع بها كما أن العبد ينفع سيده بخدمته إلا أن الأليق بالأدب أن لا يلاحظ العبد ذلك (قوله وسلامه) أى وسلام الله وأما سلام غيره فمعناها الدعاء أى طلب التأمين من الله للمسلم عليه (قوله عليه) أى على رسوله وأما سلام الله على غيره فمعناه التأمين (قوله زيادة تأمين) من إضافة الصفة للموصوف أى تأمين زائد أى

سواء كان إحسانا أو غيره والشكر لا يتعلق إلا بالاحسان والشكر أعم من الحمد بحسب المحل لأنه يكون باللسان و بالقلب و بسائر الجوارح قال الشاعر :

أفادتكم النعماء منى ثلاثة
يدى ولسانى والضمير المحجبا

والحمد لا يكون إلا باللسان والصلاة من الله على رسوله صلى الله عليه وسلم زيادة تكرمة و إنعام وسلامه عليه زيادة تأمين له

على ماعنده من الأمان أى تأمين عما يخافه على أمته أو على نفسه إذ المرء كلما اشتد قربه من الله اشتد خوفه منه فقد قال عليه الصلاة والسلام «إنى لأخوفكم من الله» (قوله وطيب تحية) أى وتحية طيبة والمراد بالتحية الطيبة فى حقه تعالى أن يخاطبه بكلامه القديم خطابا دالا على رفعة مقامه والاعتناء به كما يحيي بعضنا بعضا وطيب بالجر عطف على تأمين أى وزيادة تحية طيبة (قوله وإعظام) أى تعظيم وهو معطوف على تأمين أى وزيادة إعظام وإعظام مصدر أعظم المرادف لعظم . واعلم أن زيادة التأمين وزيادة الاعظام لازمان لزيادة طيب التحية (قوله اعلم) المخاطب به من يتأتى منه العلم وإن كان أصل الخطاب أن يكون لمعين فاستعمال ضمير الخطاب فيما ذكر مجاز ولا يشكل بأن ذلك يجعل الضمير الذى هو أعرف المعارف بعد لفظ الجلالة شائعا لأن ذلك أمر عارض بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع والعلم والمعرفة مترادفان بمعنى واحد على التحقيق وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل فمعنى اعلم اعتقد ماقلته لك من انحصار الحكم العقلى فى الأقسام الثلاثة اعتقادا جازما . فان قيل إذا كان العلم والمعرفة مترادفين فلم عبر بالعلم دون المعرفة؟ فالجواب أنه عبر بالعلم تأسيا بالكتاب العزيز حيث قال ـ فاعلم أنه لا إله إلا الله ـ ولأن العلم يتصف به الخالق والمخلوق بخلاف المعرفة فانه لا يتصف بها إلا المخلوق . فان قيل لم عبر باعلم دون افهم أو اجزم أو اعتقد ؟ فالجواب أنه عبر به دون ماذكر إشارة إلى أنه لا يكفى فى هذا الفن إلا العلم دون الفهم والجزم ومطلق الاعتقاد . فان قيل حيث كان المخاطب باعلم من يتأتى منه العلم فلم عبر باعلم دون اعلموا . فالجواب أنه إنما عبر باعلم دون اعلموا لأنه لو عبر باعلموا لربما توهم أن تعلم هذا العلم فرض كفاية متعلق بالهيئة الاجتماعية مع أنه فرض عين فتدبر (قوله أنّ) أتى بها وإن كان المخاطب ليس منكرا للانحصار المذكور ولا شاكا فيه اعتناء بذلك الانحصار ففيه إشارة إلى أنه ينبغى شدة الاعتناء بعلمه (قوله الحكم العقلى) سيأتى تعريفه فى الشارح (ونسبته للعقل من نسبة الشىء لآلته فالحكم آلته العقل والحاكم هو النفس وقول الشارح فيما يأتى والحاكم بذلك إما الشرع أو العادة أو العقل فيه تسمح كما يأتى وتقييد الحكم بالعقلى (لاخراج الحكم الشرعى والعادى فانهما لا ينحصران فى الأمور الثلاثة المذكورة وفيه إشارة إلى تقسيم الحكم إلى عقلى وشرعى وعادى وإنما اقتصر المصنف على التكلم على العقلى لأن غالب الصفات دليلها عقلى وإنما ذكر الشارح الشرعى لأن بعض الصفات وهو السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وكونه بصيرا وكونه متكلما ثبت به) وإنما ذكر العادى تتميما للأقسام (واعلم أن المقصود بالذات من هذه العقيدة من قول المصنف ويجب على كل مكلف الخ وإنما قدم المصنف قوله اعلم أن الحكم العقلى الخ لأن معرفة تلك الأقسام الثلاثة أعنى (الوجوب والاستحالة والجواز مما يتوقف عليه الشروع فى هذا الفن لاستمداده منها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها كقوله (يجب لله عشرون صفة) (ويستحيل عليه ضدها) (ويجوز فى حقه فعل كل ممكن أو تركه) (لا يجب عليه فعل الصلاح ولا الأصلح ولا يستحيل عليه عذاب المطيع ولا يجوز أن يقع مالا يريد) فمن لم يعرف حقائق تلك الأقسام لم يعرف ما أثبت ههنا ولا ما ينفى فتلك الأقسام الثلاثة استمداد لهذا العلم من حيث التصور لا من حيث الاثبات ولا النفى لأن ذلك فائدة هذا العلم (قوله ينحصر فى ثلاثة أقسام) اعلم أن الوجوب (عدم قبول الانتفاء) والاستحالة (عدم قبول الثبوت) والجواز قبول الثبوت والانتفاء إذا علمت ذلك تعلم أن تلك الثلاثة ليست أجزاء للحكم بالمعنى الذى ذكره الشارح وهو إثبات أمر أو نفيه حتى يكون الحصر من حصر الكل فى أجزائه كحصر السكنجبين المركب من الخل والعسل فى الخل والعسل وليست جزئيات للحكم بالمعنى المذكور حتى يكون من حصر الكلى فى جزئياته كحصر الكلمة فى اسم وفعل وحرف وذلك لعدم صحة صدق الحكم على كل واحد من تلك الثلاثة وحينئذ فحصر الحكم فيها معناه عدم الخروج عنها فى الواقع على حد انحصرت فكرتى فى ذنوبى بمعنى أنها لا تخرج

عنها

(ص) اعلم أن الحكم العقلى ينحصر فى ثلاثة أقسام .

وطيب تحية وإعظام

الحكم العقلى

عنها وحصر الحكم فى تلك الثلاثة من حصر الشىء فى أقسام صفة متعلقه وهو المحكوم به وعليه والنسبة وذلك لأن كلا من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة تارة يتصف بالوجوب كما فى قولك (الله قادر) وتارة يتصف بالاستحالة كما فى قولك شريك الله موجود وتارة يتصف بالجواز كما فى قولك الممكن موجود ومعنى عدم خروج الحكم عن تلك الأقسام الثلاثة أن متعلقه وهو المحكوم به وعليه والنسبة لابد من اتصافه فى الواقع بواحد من تلك الثلاثة هذا كله إن رجعنا ضمير ينحصر للحكم بالمعنى السابق بدون تقدير فان رجعناه له وقدرنا فى الكلام مضافين بأن قلنا ينحصر أى الحكم أى صفة متعلقه فى ثلاثة أقسام كان الانحصار من انحصار الكلى فى جزئياته لأن المنحصر حينئذ صفة المتعلق وهى أمر كلى تحتها تلك الأقسام الثلاثة . والحاصل أن الوجوب والاستحالة والجواز إنما هى أقسام لصفة متعلق الحكم وهو المحكوم به والنسبة والمحكوم عليه لا أنها أقسام للحكم لأن الحكم بالمعنى المذكور لايتصف إلا بالجواز وكذا يكون الحصر من انحصار الكلى فى جزئياته إذا قدرنا مضافا فى محلين أى و ينحصر أى الحكم أى متعلقه وهو المحكوم به فى ثلاثة أقسام ذى الوجوب وذى الاستحالة وذى الجواز لأن مايحكم به العقل إما أن يقبل الثبوت والانتفاء جميعا أو يقبل الثبوت فقط أو الانتفاء فقط فالأول الجائز والثانى الواجب والثالث المستحيل (قوله الوجوب) قدمه لشرفه وثنى بالاستحالة لأنها ضد الوجوب وضد الشىء أقرب خطورا بالبال عند ذكره وأخر الجواز عنهما لتعين تأخيره حيث قدم ماقبله عليه ولأنه كالمركب وهما كالبسيط والبسيط مقدم على المركب طبعا فكذا ما كان بمنزلته ففعل ماترى ليوافق الوضع الطبع (قوله فالواجب) قال المصنف فى بعض كتبه إنما تعرضت فى أصل العقيدة لشرح الواجب والمستحيل والجائز دون الوجوب والاستحالة والجواز لاستلزام تصورها تصور مصادرها لأن المشتق أخص من مصدره الذى اشتق منه ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم دون العكس (قوله ما الخ) الناسب لما مر من أن الوجوب وأخويه صفات للمحكوم به والنسبة والمحكوم عليه أن يفسر مابشىء و يجعل مصدوقه هذه الثلاثة (قوله لايتصور) بفتح حرف المضارعة مبنيا للفاعل أى لا يمكن ولا يتأتى و بضمها مبنيا للمفعول والمراد بالتصور حينئذ التصور الذى معه حكم وهو التصديق أى مالايصدق العقل بعدمه فالتصور كما يطلق على إدراك المفرد يطلق على الادراك المصاحب للحكم وهو التصديق وهو المراد هنا والقرينة على أن مراده بالتصور التصديق قوله فى الجائز مايصح الخ إذ الصحة ترجع إلى التصديق كذا قيل وفيه أنه يشترط فى القرينة اتصالها بالمجاز وهى هنا ليست كذلك إذ كل تعريف منفصل عن الآخر وحينئذ فلايصح أن يكون مافى واحد منها قرينة على مافى الآخر والأحسن أن يقال إن القرينة معنوية وهى ماعلم أن الواجب يتصور عدمه تصورا ساذجا وحيث كان المراد بالتصور فى كلام المصنف التصديق فلايقال إن الواجب قد يتصور عدمه تصورا ساذجا. والحاصل أن الواجب و إن تصور العقل عدمه لايحكم ولايصدق العقل بذلك العدم أى لايدركه إدراكا جازما مطابقا للواقع لأن الواقع ونفس الأمر انتفاء عدمه (قوله فى العقل) الأولى حذفه لأن الواجب لايمكن ولايتأتى عدمه وجد عقل أم لا وهذا الاعتراض إنما يتوجه على المصنف على قراءة يتصور على البناء للفاعل (قوله عدمه) أى خارجا وأما ذهنا فقد يصدق بعدمه وحينئذ فقوله عدمه أى عدم أفراده لا الأمر الكلى الذى فسرت مابه لأن الأمر الكلى لاوجود له إلا فى الذهن وماوجد فى الذهن ممكن والممكن قد يصدق العقل بعدمه . إن قيل هذا التعريف لايشمل صفات السلوب لأن العقل يصدق بأنها أمور عدمية مع أنها واجبة (فالجواب أن المراد بعدمه انتفاؤه بحيث يصدق بنقيضه لا أن المراد بعدمه أنه أمر عدمى وحينئذ فتدخل صفات السلوب فى التعريف لأن العقل و إن صدق بأنها أمور عدمية لايصدق بانتفائها بحيث يثبت نقيضها

الوجوب والاستحالة والجواز فالواجب ما لايتصور فى العقل عدمه

(قوله مالايتصوّر فى العقل) فيه ماسبق فلاعود ولاإعادة (قوله وجوده) أى خارجا وأماذهنا فقد يصدق بوجوده والمراد وجود أفراده لماسبق وأراد بالوجود الثبوت فيشمل ماإذا كان المستحيل ذاتا أوصفة وجودية أوحالا وهذا على القول بثبوت الأحوال والحق أنه لاحال وحينئذ فلاحاجة لتأويل الوجود بالثبوت (قوله مايصح) تفسر ما بمحكوم به كماسبق والصحة إما أن تفسر بالتصديق لرجوعها له أى مايصدّق العقل بوجوده وعدمه أوبالامكان أى مايمكن وجوده وعدمه وعلى الثانى فلاحاجة لقوله فى العقل لأن الجائز مايمكن وجوده وعدمه وجد عقل أملا وقوله وجوده وعدمه أى فى الخارج والمراد وجود أفراده وعدمها كمامر (قوله الحكم الخ) اعلم أن الحكم يطلق عند أهل العرف العام على إسناد أمر لآخر إيجابا أوسلبا ويطلق عند المناطقة على إدراك أن النسبة واقعة أوليست بواقعة ويسمى حينئذ تصديقا ويطلق على النسبة التامة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه ويطلق عند الأصوليين على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين الخ والظاهر أن الشارح أراد المعنى الأوّل وحذف متعلق إثبات ونفى اتكالا على ظهور المراد والمعنى إثبات أمر لأمر أونفى أمر عن أمر فرجع ماقاله الشارح للمعنى الأوّل فاثبات أمر لآخر كقولك زيدقائم والقدرة واجبة لله ونفى أمر عن آخر كقولك زيدليس بقائم وشريك الله غير موجود فخرج قولك زيدوقولك لازيد فلايسمى واحدمنهما حكما لأن الأوّل وان كان إثبات أمر لكن ليس لأمر آخر والثانى وإن كان نفيا لأمر لكن ليس عن آخر وقول الشارح أونفيه الضمير عائد على الأمر لابقيد كونه مثبتا بل عائد على مطلق الأمر كان مثبتا أم لا فيصدق التعريف بقولك ابتداء ليس زيدقائما كما صدق به بعدقولك زيدقائم وهذا ليس من باب عندى درهم ونصفه لأن الضميرفيه لايصح عوده على الدرهم السابق ولاعلى مطلق الدرهم الصادق بالأوّل كماهنا وإنمايتعين فيه عود الضمير لدرهم آخر غير السابق وأو فى التعريف ليست للشك لأنها لاتدخل فى التعريف رسما كان أوحدّا لأن الشكّ لايجامع التصورجزما الذى هو المقصود من التعريف وإنماهى للتنويع وأوالتى للتنويع تدخل فى الرسم دون الحدّ لأنه يلزم على دخولها فى الحدّ كون الفصل مساو بالماهيته وأخص منها لأن الفصل الواقع فى الحدّ مساو للماهية قطعا فحيث ذكر فصل آخر يقوم مقامه توجد معه الماهية لزم أن تكون الماهية أعم منه والفرض مساواته لها وقضية قوله إثبات أمر أونفيه أن الحكم فعل للنفس كما أنه قضية قولهم إنه الايقاع والانتزاع أيضا وكونه فعلا خلاف التحقيق إذ لايحسن أن يكون للنفس فعل وحينئذ فيؤوّل الاثبات بادراك الثبوت والنفى بادراك الانتفاء والايقاع بادراك الوقوع والانتزاع بادراك النزاع فرجع الأمر لقول المناطقة إنه إدراك أن النسبة واقعة أى مطابقة للواقع أوليست بواقعة أى أوليست مطابقة للواقع واختلف فى الادراك فقيل إنه انفعال لأنه تأثر النفس وقبولها للمعنى فهو أمر اعتبارى لاوجود له إلا فى الذهن كالفعل وقيل إنه كيفية أى صفة وجودية قائمة بالنفس يمكن رؤيتها وهذا هو التحقيق . واعلم أن الحكم بالمعنى المذكور حادث على كل حال أى سواء قلنا إنه فعل أوانفعال أوكيف وإن كان المحكوم به قديما . قال الشيخ السكتانى والحكم بالمعنى المذكور لايختصّ بالحمليات بل يكون فى الشرطيات أيضا سواء كانت متصلة كمافى إثباتك طلوع الشمس عند وجود النهار فى كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة أونفيه عند وجود الليل فى نحو كلما كان الليل موجودا كانت الشمس غيرطالعة أوكانت منفصلة كمافى إثباتك العناد بين وجود النهار وعدم طلوع الشمس فى قولك إما أن يكون النهارموجودا وإما أن لاتكون الشمس طالعة أونفيه فى قولك ليس إما أن يكون النهارموجودا وإما أن تكون الشمس طالعة لأن إثبات الأمر لآخر أونفيه عنه صادق بكونه محمولا عليه أومصحوبا له أومعاندا له أونفيه فافهم ذلك ولاتتوهم اختصاص الحكم بالحمل وإن كانت أمثلة المؤلف مشعرة به

والمستحيل مالايتصوّر فى العقل وجوده والجائز مايصح فى العقل وجوده وعدمه

(ش) الحكم هو إثبات أمر أو نفيه

أوتعتقد أن الحدّ غير جامع اهـ كلامه قال شيخنا العلامة العدوى والمفهوم من كلامهم اختصاص الحكم بالمعنى المذكور بالجليات ولايلتفت لماذكره السكتانى من التعميم وتأمله (قوله والحاكم بذلك) أى بذلك الحكم لابالمعنى المذكور كما هو ظاهره بل بمعنى المحكوم به على ماسبق ففيه شبه استخدام ويصحّ أن يكون المشار إليه الأمر أى والحاكم بذلك الأمر المثبت لغيره وهو المحكوم به (قوله إما الشرع) فيه أن الشرع عبارة عن الأحكام التى شرعها و بينها الشارع وهى ليست حاكمة و إنما الحاكم الشارع وأجيب بأنه أطلق الشرع وأراد منه الشارع أوأن فيه حذف مضاف أى إماصاحب الشرع (قوله أوالعقل) قد سبق أن العقل آلة للحكم والحاكم حقيقة إنما هو النفس وحينئذ فاسناد الحكم للعقل مجازعقلى من إسناد الشئ لآلته (قوله أوالعادة) هى ما اعتاده الناس وفيه مجاز الحذف أى أوأهل العادة وأن إسناد الحكم للعادة مجازعقلى و إلافالعادة ليست حاكمة و إنما الحاكم أهلها (قوله فلهذا) أى فلأجل أن الحاكم إما الشرع الخ (قوله انقسم الحكم الخ) قضيته أن الثلاثة أقسام للحكم بالمعنى المذكور مع أن الشرعى ليس فردا من أفراد الحكم بالمعنى المذكور وذلك لأن الشرعى خطاب الله أى كلامه الأزلى وهوليس بفعل ولاانفعال ولا كيفية والحكم بمعنى إثبات الأمر للأمرأونفيه عنه فعل من أفعال النفس أو كيفية قائمة بها على مامرّ وحينئذ فلا يكون الشرعى من أقسامه.وقديجاب بأنه ليس مرادالشارح أن الحكم ماهية اتحدت حقيقتها وانقسمت لأقسام كما هو ظاهره بل مراده أن الحكم يطلق على كذا وعلى كذا وعلى كذا . وأجاب بعضهم بأن الحكم الشرعى كمايطلق على خطاب الله المذكور يطلق أيضا على إثبات الشارع أمرا لأمر كاثبات الوجوب للصلاة فى قولك الصلاة واجبة أونفيه أمرا عن أمر كنفيه الجواز عن الزنا فى قوله الزنا لايجوز وهكذا وهذا من جملة أقسام الحكم المعرّف بما مرّ . والحاصل أن الحكم الشرعى يطلق باطلاقين أحدهما من أقسام الحكم المعرّف بمامرّ والثانى ليس من أقسامه وهو الذى تعرّض الشارح لبيانه ولواقتصر على بيان الأوّل كان أولى كذا ذكر (قوله خطاب الله) الخطاب مصدرخاطبه إذاوجه إليه الكلام فالخطاب فى الأصل توجيه الكلام نحوحاضر والمرادبه هنا المخاطب به أى كلامه الأزلى الذى خاطب به عباده وخرج باضافة خطاب الله خطاب النبىّ صلى الله عليه وسلم لأمته والسيد لعبده والوالد لولده فلا يسمى حكما شرعيا (قوله المتعلق) أى تعلق دلالة لا تعلق تأثير ولا تعلق انكشاف ، والمراد تعلقا تنجيزيا حادثا وهو صفة كاشفة للخطاب إذ لا يكون إلامتعلقا ثم إن أخذ التعلق جزءا فى تعريف الحكم الشرعى يقتضى أن الحكم بالمعنى المذكور حادث لأن المراد بالتعلق التعلق التنجيزى وهوحادث بحدوث الأفعال وهذا التعلق الحادث صفة للحكم وموصوف الحادث حادث فيكون الحكم حادثا ، وهذا ماذهب إليه المحلىّ وغيره . وذهب بعضهم إلى أن الحكم قديم قائلا إن التعلق ليس صفة حقيقة بل هو نسبة واعتبار من الاعتبارات فلايلزم من حدوثها حدوث موصوفها (قوله بأفعال المكلفين) خرج خطاب الله المتعلق بذواتهم وصفاتهم والمتعلق بذاته وصفاته وأفعاله و بالجمادات و بقية الحيوانات فلا يسمى ذلك الخطاب حكما شرعيا والمراد بالأفعال جنسها الصادق بفعل واحد فيدخل الخطاب المتعلق بخصوص الحج مثلا ، والمراد بالمكلفين جنسهم الصادق بواحد فيدخل الخطاب المتعلق بمعله صلى الله عليه وسلم فى خاصة نفسه وقضية قوله المكلفين أن الصبيان لايتعلق بأفعالهم حكم مع أن مذهب الشارح أنهم مخاطبون بالمندوبات فالمناسب لمذهبه إبدال قوله المكلفين بالآدميين والمراد بالفعل مايشمل النية والقول والاعتقاد (قوله بالطلب) حال من ضمير المتعلق والباء للملابسة من التباس الكلى وهو الخطاب بجزئياته أعنى الطلب والاباحة والوضع لهما وسيأتى لك بيانه وخرج

والحاكم بذلك إما الشرع أو العادة أو العقل فلهذا انقسم الحكم إلى ثلاثة أقسام شرعى وعادى وعقلى فالشرعى هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الاباحة أو الوضع

به الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين من حيث كونها مخلوقة لله أومن حيث كونها قائمة بهم فلا يقال لها حكم شرعى . واعلم أن كلام الله صفة واحدة لاتعدد فيها وهذه الأقسام تعرض لها من حيث التعلق والدلالة فهو من حيث تعلقه بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما أى من حيث دلالته على ذلك يقال له إيجاب ومن حيث تعلقه بكون ترك الفعل مطلوبا طلبا جازما يقال له تحريم وهكذا فظهر لك أن الخطاب كلى والايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة والوضع جزئيات له ومن هذا تعلم أن المراد بالطلب الكلام الدال على كون الشىء مطلوبا حتى يكون من أقسام الخطاب وأن المراد بالاباحة الكلام الدال على كون الشىء مخيرا فيه حتى يكون من أقسام الخطاب وأن المراد بالوضع الكلام الدال على كون الشىء سببا أوشرطا أومانعا حتى يكون من أقسام الخطاب وليس المراد بالوضع الجعل خلافا لما يأتى للشارح (قوله لهما) أى للطلب والاباحة (قوله فدخل فى قولنا بالطلب أربعة الايجاب والندب والتحريم والكراهة) وذلك لأن الطلب صادق بطلب الفعل طلبا جازما أوغير جازم و بطلب الترك كذلك (قوله الايجاب) المراد به كلام الله المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما فقول الشارح وهو طلب الفعل طلبا جازما مراده بالطلب الكلام المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما والمراد بالفعل الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الحركات والسكنات إذ هو المكلف به لا الفعل بالمعنى المصدرى وهو تعلق القدرة الحادثة بالفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر (قوله طلبا جازما) أى متحتما و إسناد الجزم للطلب مجاز عقلى إذ الجزم من أوصاف الطالب (قوله كالايمان بالله) أى كطلب الايمان بالله وقضيته أن الايمان فعل وهو أحد أقوال وقيل إنه انفعال وقيل إنه كيفية أى صفة وجودية قائمة بالنفس وهو حديث النفس التابع للمعرفة وهذا هو التحقيق والصواب أن التكليف بتلك الكيفية من حيث نفسها لا من حيث أسبابها كالنظر كما قيل لأن النظر سبب للمعرفة لا لحديث النفس ولا يلزم من المعرفة حديث النفس ألا ترى أنها موجودة عند الكفار ولم يكن عندهم حديث النفس وعلى هذا التحقيق يقال المراد بالفعل فى كلام الشارح ماقابل الانفعال فيصدق بالكيفية (قوله بالله) أى بما يجب له ومايستحيل عليه ومايجوز عليه وكذا يقال فى قوله برسله (قوله وكقواعد الاسلام الخمس) أى وكطلب قواعد الاسلام الخمس أعنى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله و إقام الصلاة و إيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من المستطيع . إن قيل الاسلام هو الامتثال الظاهرى لتلك الأشياء و إن لم يفعل وحينئذ فلا معنى لكون تلك الأشياء قواعد له . والجواب أنه لما كان ذلك الامتثال لايعتد به اعتدادا كاملا إلا بفعلها كانت تلك الأشياء قواعد له بهذا المعنى أو أن المراد بالاسلام الهيئة الحاصلة من فعل تلك الأمور وحينئذ فكونها قواعد له ظاهر (قوله والندب) عطف على الايجاب والمراد بالندب خطاب الله المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا غير جازم فقول الشارح وهو طلب الفعل الخ يقال فيه ماسبق (قوله كصلاة الفجر) أى كطلب صلاة الفجر والمراد بها مانشاهده من الحركات والسكنات (قوله ونحوها) أى من المندوبات (قوله والتحريم) المراد به كلام الله المتعلق بكون الكف عن الفعل مطلوبا طلبا جازما فقول الشارح وهو طلب الكف يقال فيه نظير ماسبق (قوله كالشرك) أى كطلب الكف عن الشرك . وقضيته أن الشرك فعل مع أنه اعتقاد الشريك والاعتقاد كيفية . ويجاب بما سبق بأن المراد بالفعل ماقابل الانفعال فيصدق بالكيفية (قوله والزنا) هو الايلاج فى فرج لاتسلط له عليه شرعا باتفاق وهو فعل (قوله ونحوهما) أى من المحرمات (قوله والكراهة) المراد بها كلام الله المتعلق بكون الكف عن الفعل مطلوبا طلبا غير جازم فقول الشارح وهو طلب الكف الخ يقال فيه نظير ماسبق (قوله كقراءة الخ) أى كطلب الكف عن القراءة (قوله وأما الاباحة الخ) المراد بها كلام الله المتعلق بكون الشىء مخيرا فى فعله

لهما فدخل فى قولنا بالطلب أربعة الايجاب وهو طلب الفعل طلبا جازما كالايمان بالله وبرسله وكقواعد الاسلام الخمس ونحوها والندب وهو طلب الفعل طلبا غير جازم كصلاة الفجر ونحوها والتحريم وهو طلب الكف عن الفعل طلبا جازما كالشرك بالله والزنا ونحوهما والكراهة وهى طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرآن مثلا فى الركوع والسجود وأما الاباحة

فهى التخيير بين الفعل والترك كالنكاح والبيع ونحوهما وأما الوضع لما أى الطلب والإباحة فعبارة عن نصب الشارع سببا أو شرطا أو مانعا لما ذكر من الأحكام الخمسة الداخلة فى كلامنا تحت الطلب والإباحة فالسبب ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود بالنظر إلى ذاته كالزوال مثلا

وتركه (قوله فهى التخيير) المراد به كلام الله المتعلق بكون الشئ مخيرا فيه بين الفعل والترك وليس المراد بالتخيير فعل الفاعل كما يتبادر من العبارة و إنما فصلها عما قبلها لأنه لا طلب فيها ولا فيما بعدها وهو الوضع (قوله بين الفعل والترك) قيل الأولى أن يقول بين الفعل والكف لأن كلامنا فى تعلق خطاب الله بفعل المكلف والترك عدم الفعل وردّ بأن الترك فى الحقيقة فعل هو كف النفس (قوله كالنكاح) أى كالتخيير المتعلق بالنكاح وقضيته أن النكاح الأصل فيه الإباحة مع أن التحقيق فى مذهب الشارح أن الأصل فيه الندب (قوله فعبارة) أى فمعبر به (قوله عن نصب الشارع) أى عن جعله الشئ سببا الخ وقضيته أن الوضع ليس نوعا من الخطاب أى الكلام النفسى و إنما هو صفة فعل وليس كذلك بل هو نوع منه وحينئذ فكان حق العبارة أن يقول فهو خطاب الله أى كلامه الدالّ على جعل الشئ سببا أو شرطا أو مانعا لكنه اتكل على القرينة وهى جعله سابقا الوضع من أنواع الخطاب (قوله لما ذكر من الأحكام الخمسة) أى وهى الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة (قوله فالسبب) إن جعلت أل للعهد والمعنى فالسبب المعهود وهو الذى وضعه الشارع لما ذكر من الأحكام وهو متعلق خطاب الوضع ما يلزم الخ كان تعريفا بالأعمّ إن جعلت ما واقعة على شئ لصدق التعريف بالسبب العقلى والعادى والشرعى والتعريف بالأعمّ جائز عند الأقدمين من المناطقة و إن جعلتها واقعة على موضوع شرعى أى موضوع شرعى يلزم الخ أى شئ جعل الشارع وجوده علامة على وجود غيره وجعل عدمه علامة على عدم غيره كان التعريف مساويا للمعرف وهو السبب الشرعى لا أعمّ منه ولا أخصّ و إن جعلت أل للحقيقة والمعنى وحقيقة السبب أعمّ من كونه شرعيا أو غير شرعى تعين جعل ما واقعة على شئ (قوله ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود) ما جنس فى التعريف وقوله يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود فصل أخرج به الشرط والمانع لأن الشرط و إن كان يلزم من عدمه العدم لكنه لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ولأن المانع يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم وأخرج به أيضا الدليل على الحكم من الكتاب والسنة والاجماع فان الدليل و إن لزم من وجوده الوجود لكنه لا يلزم من عدمه العدم فالدليل يلزم طرده ولا يلزم عكسه بخلاف السبب فانه يلزم طرده وعكسه فيؤثر بطرف الوجود فى الوجود و بطرف العدم فى العدم وهو معنى قولهم السبب يؤثر بطرفيه (قوله إلى ذاته) رجعه الشارح لطرف الوجود وغير الشارح رجعه للجملتين أى ما يلزم من عدمه العدم لذاته ومن وجوده الوجود لذاته أما رجوعه للجملة الثانية فلإدخال السبب الذى قارنه مانع أو انتفاء شرط كما قال الشارح فانه لا يلزم من وجوده الوجود لكن لا لذاته وأما رجوعه للأولى فلإدخال سبب الشئ الذى له سبب آخر يخلفه عند عدمه وذلك كالضوء فان له سببين الشمس والسراج كل منهما يخلف الآخر عند عدمه فكل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الضوء بالنظر لذاته وأما لو قطع النظر عن ذاته لوجد المسبب وهو الضوء بدون ذلك السبب بل بالسبب الآخر وترجيع قوله لذاته للجملة الأولى لإدخال ما ذكر إذا لوحظ فرد من أفراد السبب أما إذا أريد به جنس السبب المتحقق فى كل فرد من أفراده فلا يحتاج لترجيع قوله لذاته للجملة الأولى لإدخال ما ذكر لأنه يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشئ . فان قلت إنه لا حاجة لقوله لذاته مع الاتيان بمن المفيدة للتعليل فى قوله من عدمه ومن وجوده و إضافة كل من العدم والوجود للضمير . قلت بل الاتيان به محتاج له دفعا لتوهم أن من بمعنى عند (قوله فان الشارع وضعه سببا لوجوب الظهر الخ) الأولى أن يقول سببا لإيجاب الظهر وقد يجاب بأن الإيجاب والوجوب والتحريم والحرمة متحدان بالذات و إن اختلفا اعتبارا فالحكم إذا نسب للحاكم يسمى إيجابا و إذا نسب لما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وكذا يقال فى الحرمة والتحريم فلذا

تراهم يجعلون الحكم تارة الوجوب والحرمة وتارة الإيجاب والتحريم وأما الواجب والمحرّم والمندوب والمكروه والمباح فهو متعلق الحكم وهو الفعل (قوله فان الشارع وضعه سببا) أى جعله علامة وليس المراد السبب المؤثر إذ لا يقول به أهل السنة (قوله فيلزم من وجوده وجوب الظهر) فيه أن الوجوب حكم شرعى فكيف ينعدم بانعدام الزوال و يوجد بوجوده مع أن الحكم قديم . قلت قد تقدّم أنّ الحكم خطاب الله المتعلق تعلقا تنجيزيا والتعلق التنجيزى ينعدم و يتجدّد وحينئذ فالحكم حادث ولا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى لأنه من الاضافات على أننا لو قلنا إن الحكم قديم والتعلق صفة اعتبارية لا يلزم من تجدّدها حدوث موصوفها. فنقول إن الأسباب والشروط علامات لا مؤثرات وحينئذ فلا يرد الاشكال وذلك أن اللازم هو أنه يلزم من العلم بالأمارة العلم بالحكم القديم ومن عدم العلم بها عدم العلم بالحكم القديم من حيث الحكم بها وهذا لا ينافى وجود القديم فى نفس الأمر فظهر لك أن الاشكال منتف سواء قلنا إن الحكم حادث أو قلنا إنه قديم (قوله و إنما قلنا الخ) ظاهره رجوع قوله لذاته للجملة الثانية لادخال ما يتوهم خروجه من تعريف السبب وحينئذ فالقيد لتصحيح جمعه وقد علمت أنه يصح رجوعه للجملة الأولى أيضا ثم إن قوله إنما قلنا الخ يقتضى أن قوله لذاته من تمة التعريف وحينئذ فيجب أن يكون الضمير راجعا لما لا للسبب و إلا لزم الدور لتوقف الشيء على نفسه (قوله لأنه قد لا يلزم الخ) الضمير للحال والشان (قوله وأما الشرط الخ) ما قيل فى أل فى السبب من كونها للعهد أو لام الحقيقة يقال هنا (قوله ما يلزم من عدمه العدم) ما جنس فى التعريف وقوله يلزم من عدمه العدم فصل أخرج به المانع والدليل فان كلا منهما لا يلزم من عدمه العدم ودخل السبب فأخرجه بقوله ولا يلزم من وجوده الخ لأنّ السبب و إن كان يلزم من عدمه العدم إلا أنه يلزم من وجوده الوجود كما أخرج به المانع أيضا لأنّه يلزم من وجوده العدم ولا ضرر فى خروج الشيء بقيدين وحيث كان الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم كان مؤثرا بطرف العدم فى العدم فقط وليس مؤثرا بطرف الوجود لا فى وجود ولا فى عدم (قوله لذاته) راجع للجملة الثانية بجزأيها أى ولا يلزم من وجوده الوجود بالنظر لذاته أى وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده الوجود كما لو وجدت الأسباب وانتفت الموانع عند وجود الشرط فانه يلزم حينئذ وجود المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود الأسباب وانتفاء الموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنظر لذاته وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده العدم كما لو انتفت الأسباب أو وجد المانع عند وجود الشرط فانه يلزم حينئذ عدم المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود المانع أو انتفاء الأسباب ولا يرجع قوله لذاته للجملة الأولى أعنى قوله ما يلزم من عدمه العدم لأنّ الشرط يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشيء. بقى شيء آخر وهو أن تعريف كل من السبب والشرط غير مانع وذلك لأن تعريف السبب صادق بأحد الأمرين المتساويين كالانسان والناطق و باللازم المساوى لملزومه فان كلا منهما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود لذاته وتعريف الشرط صادق بجزء العلة وكذا جزء المركب فانه يلزم من عدمه عدمه ولا يلزم من وجوده وجوده وكذا اللازم الأعم من ملزومه كلزوم الضوء للشمس فانه يلزم من عدمه عدم ملزومه ولا يلزم من وجوده وجود ملزومه ولا عدم وجوده . وأجيب بأن هذا تعريف بالأعمّ وهو جائز عند المتقدّمين أو أن ما واقعة على موضوع شرعى فخرجت هذه المذكورات (قوله فانه يلزم من عدم تمام الحول الخ) زاد لفظ تمام و إن كان غير ضرورى الذكر لدفع توهم أن الشرط قد يتحقق بغالب الحول إذ أكثر الشيء قد يعطى حكم كله (قوله لتوقف وجوب الزكاة على ملك النصاب) أى الذى هو سبب فى الوجوب أى ولتوقفه أيضا على عدم الدين الذى هو مانع منه بالنسبة للعين . والحاصل أن

فان الشارع وضعه سببا لوجوب الظهر فيلزم من وجوده وجوب الظهر ومن عدمه عدم وجوبها و إنما قلنا بالنظر إلى ذاته لأنه قد لا يلزم من وجود السبب وجود المسبب لعروض مانع أو تخلف شرط وذلك لا يقدح فى تسميته سببا لأنه لو نظر إلى ذاته مع قطع النظر عن موجب التخلف لكان وجوده مقتضيا لوجود المسبب . وأما الشرط فهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته. ومثاله الحول بالنسبة إلى وجوب الزكاة فى العين والماشية فانه يلزم من عدم تمام الحول عدم وجوب الزكاة فيما ذكر ولا يلزم من وجود تمام الحول وجوب الزكاة ولا عدم وجوبها لتوقف وجوب الزكاة على ملك النصاب ملكا كاملا . وأما المانع فهو

الحول شرط فى وجوب الزكاة وملك النصاب سبب فى وجوبها والدين مانع من وجوبها لكن فى خصوص العين فاذا حال الحول وكان مالكا للنصاب وجبت الزكاة لوجود سبب الوجوب فان حال الحول ولم يكن مالكا للنصاب فلا تجب الزكاة لعدم السبب فقوله لتوقف الخ علة لقوله ولا يلزم بشقيه وانظر ماالفرق بين الحول و بين الزوال حيث جعلوا الأول شرطا غير مقتض لوجوب الزكاة ووجوبها إذا حال الحول إنما هو لوجود السبب وهو الملك وانتفاء المانع وهو الدين وجعلوا الثانى سببا مقتضيا لوجوب الصلاة فان تخلف الوجوب كان لمانع كالحيض مع أن الشارع أوجب الصلاة بالزوال والزكاة بالحول فلم يجعل كل منهما سببا مقتضيا للوجوب وعند التخلف يدعى أنه لمانع أو يجعل كل منهما شرطا غير مقتض للوجوب وعند وجود الوجوب يقال إن الوجوب لوجود السبب وانتفاء المانع كذا بحث العلامة الشاوى (قوله مايلزم من وجوده العدم) ماجنس فى التعريف ومابعده فصل خرج به السبب والشرط فان كلا منهما لايلزم من وجوده العدم بل السبب يلزم من وجوده الوجود والشرط لايلزم من وجوده وجود ولاعدم لذاته كما مر (قوله لذاته) راجع للجملة الثانية بجزأيها أى ولايلزم من عدمه الوجود بالنظر لذاته أى وأما بالنظر لغيره فقد يلزم من عدمه الوجود كأن توجد الأسباب والشروط عند انتفاء المانع ولايلزم من عدمه العدم بالنظر لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بأن انتفت الأسباب أو الشروط مع كون المانع منتفيا ولايرجع للجملة الأولى أعنى قوله مايلزم من وجوده العدم لأن المانع يلزم من وجوده العدم دائما من غير التفات لشىء أى سواء وجد سبب الحكم أولم يوجد فاذا وجد سبب الحكم مع المانع كأن قارن الحيض دخول الوقت كان الحكم منفيا لوجود المانع ولا كلام و إن قارن المانع عدم السبب كأن قارن الحيض عدم دخول الوقت فهل الحكم منتف لوجود المانع ولانتفاء السبب أيضا فيصح أن يعلل انتفاء الحكم بكل من الأمرين لأن العلل أمارات على الحكم فيصح تعددها إذ لامانع من كون الشىء له أمارات متعددة قاله ابن الحاجب وقال الفخر الحكم حينئذ منتف لانتفاء السبب إذلا يكون انتفاء الحكم بوجود المانع إلا إذا وجد السبب المقتضى للحكم إذ المتبادر من معنى المانع أن المقتضى للحكم موجود لكن انتفى الحكم لوجود المانع والقول الأول هو المأخوذ من حد المانع لأن قولهم مايلزم من وجوده العدم شامل لما إذا وجد السبب المقتضى أوفقد (قوله أخر) الأولى حذفها لاقتضائها أن عدم الحيض سبب وليس كذلك وزاد لفظ مثلا لدفع توهم أن المانع إنما يكون مانعا من الوجوب دون غيره (قوله قد تحصل عند عدم الحيض) أى فيحصل الوجوب حينئذ وقوله وقد لاتحصل أى فلا يحصل الوجوب (قوله فخرج) أى أنتج وتحصل من هذا (قوله يؤثر بطرفيه الخ) أى فيؤثر بطرف وجوده فى وجود المسبب و يؤثر بطرف عدمه فى عدم المسبب والمراد بالتأثير الاقتران فقوله يؤثر بطرفيه أى يقارن المسبب بطرفيه فوجود السبب يقارن وجود المسبب وعدم السبب يقارن عدم المسبب وليس المراد بالتأثير الايجاد والاختراع لأن المصنف من أكابر أهل السنة وكتبه مشحونة بنفى تأثير الأسباب فى مسبباتها والشروط فى مشروطاتها والموانع فيما منعتها والمؤثر فى المسببات والمشروطات والممنوعات إنما هو الله سبحانه لكن جرت عادته بأن إيجاده للمسبب مصاحب لوجود السبب و إعدامه للمسبب مصاحب لعدم السبب وهكذا يقال فى الباقى (قوله يؤثر بطرف عدمه فقط فى العدم) أى فى عدم المشروط بمعنى أن عدم الشرط يقارن عدم المشروط وقد علمت مما تقدم أن الأحكام خمسة إيجاب وندب وتحريم وكراهة و إباحة وأن كل واحد من الخمسة له أسباب وشروط وموانع فالوجوب كطلب صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ ومانعه الحيض والندب كطلب صلاة ركعتين بعد دخول وقت العصر سببه دخول الوقت وشرطه الطهارة ومانعه الحيض أوصلاة العصر بالفعل والحرمة

مايلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولاعدم لذاته مثاله الحيض فانه يلزم من وجوده عدم وجوب الصلاة مثلا ولا يلزم من عدمه وجوب الصلاة ولاعدم وجوبها لتوقف وجوبها على أسباب أخر قد تحصل عند عدم الحيض وقد لا تحصل فخرج لك من هذا أن السبب يؤثر بطرفيه أعنى طرفى وجوده وعدمه والشرط يؤثر بطرف عدمه فقط فى العدم فقط والمانع يؤثر بطرف وجوده فقط فى العدم فقط ومحل استيفاء مايتعلق

كطلب الكف عن أكل الميتة سببها خبث الميتة ولها مانع وهو الاضطرار ولها شرط وهو عدم الاضطرار والاباحة كالتخيير فى البيع لها شرط وهو الانتفاع بالمبيع ونحوه وله موانع كفعله وقت نداء الجمعة وكالتخيير فى النكاح وله موانع كأن تكون الزوجة محرما وسببه العقد وشرطه خلوها من العدة (قوله بمباحث) جمع مبحث وهو محل البحث وذلك المحل هو القضايا وأما البحث فهو اثبات المحمولات للموضوعات والمراد بالمحل الحلول أى وحلول استيفاء الكلام المتعلق بالقضايا التى يبحث فيها عن الحكم الشرعى فى فن الأصول و إنما جعلنا محل بمعنى حلول لئلا يلزم ظرفية الشىء فى نفسه لأن فن الأصول هو محل الاستيفاء المذكور لأنه ظرف لمحل الاستيفاء كذا قرر وقد يقال إن محل الاستيفاء المذكور بعض فن الأصول فهو من ظرفية الجزء فى الكل فلا داعى لتأويل المحل بالحلول (قوله إثبات الربط بين أمر وأمر الخ) الاثبات فى الأصل إدراك الثبوت والمراد به هنا مجرد الادراك فيجرد عن بعض معناه والربط هو التعلق والارتباط والمراد به النسبة الحكمية و بين ظرف فى محل نصب على الحال والمراد بالأمرين الموضوع والمحمول فمتى أريد بأحدهما أحدهما أريد بالآخر الآخر وحينئذ فالمعنى حقيقته إدراك النسبة الحكمية الكائنة بين المحمول والموضوع . واعلم أن الشارح قد عرف الحكم الذى قسمه إلى الثلاثة أقسام بأنه إثبات أمر أو نفيه فقد أضاف الاثبات للأمر المحمول المثبت أو المنفى وهو هنا فى تعريف الحكم العادى قد أضاف الاثبات للربط أى النسبة الحكمية فمتعلق الاثبات فيهما قد اختلف وحينئذ لم يكن الحكم العادى المعرف هنا بما ذكر من أقسام الحكم المعرف فيما مر بأنه إثبات أمر لأمر وهو قد جعله من أقسامه فكان المناسب لذلك أن يقول حقيقته إثبات أمر أو نفيه بواسطة تكرر القران بينهما على الحس . وأجيب بأن إثبات الربط بين أمرين مستلزم لاثبات أحدهما للآخر فوافق تعريف العادى ما مر على أن الاثبات فيما مر قد فسر بادراك الثبوت والمراد بالثبوت النسبة فيكون متعلق الاثبات فيما مر فى المعنى موافقا لمتعلقه هنا تأمل (قوله وجودا أو عدما) تمييز راجع لكل من الأمرين على البدل أى إثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه و بين أمر آخر من جهة وجوده أو عدمه وعليه ففيه حذف من الأول لدلالة الثانى بناء على جواز حذف التمييز لدليل أو راجع لهما معا لا على البدلية ولا حذف أى من جهة وجودهما أو عدمهما ودخل تحت هذا الكلام أقسام الربط الأربعة وهى ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الأكل وربط عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الأكل وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الأكل وربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الأكل فإدراك الربط المذكور يسمى حكما عاديا (قوله بواسطة تكرار القران) أى الاقتران بينهما أى بين الأمرين و إضافة واسطة لما بعده بيانية وهذا فصل مخرج لادراك الربط الواقع بين أمرين شرعا أو عقلا كالربط الذى بين زوال الشمس ووجوب الظهر وكالربط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالما فالأول ربط شرعى والثانى عقلى وليس أحدهما عاديا لعدم توقفه على تكرر فلا يسمى إدراك هذا الربط حكما عاديا . والحاصل أن الربط العادى ما توقف على التكرر فادراكه يسمى حكما عاديا وأما الربط الشرعى والعقلى فلا يتوقفان على تكرر فادراك الأول يسمى حكما شرعيا و إدراك الثانى يسمى حكما عقليا وأقل ما يحصل به التكرار وقوع الشىء مرتين فاذا لم يقع إلا مرة واحدة لم يكن ذلك الشىء عاديا فلا يكون مستندا للحكم العادى فلو حكم حاكم بأن هذه النار محرقة لمشاهدة ذلك فيها مرة واحدة ولم يتكرر عليه ذلك كان إثبات الاحراق للنار ليس حكما عاديا بل هو داخل فى الحكم العقلى لأن هذا من جائزات الأحكام كما يأتى . واعلم أن كون التكرار مستند الحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على غيره ممن يقلده فى ذلك الحكم كحكم الواحد

بمباحث الحكم الشرعى فى الأصول. وأما الحكم العادى فحقيقته إثبات الربط بين أمر وأمر وجودا أو عدما بواسطة تكرر القران بينهما

على الحس. مثال ذلك الحكم على النار بأنها محرقة فهذا حكم عادى إذ معناه أن الاحراق يقترن بمس النار فى كثير من الأجسام لمشاهدة تكرر ذلك على الحس وليس معنى هذا الحكم أن النار هى التى أثرت فى إحراق ما مسته مثلا أو فى تسخينه إذ هذا المعنى لا دلالة للعادة عليه أصلا و إنما غاية مادلت عليه العادة الاقتران فقط بين الأمرين أما تعيين فاعل ذلك فليس للعادة فيه مدخل ولا منها يتلقى علم ذلك وقس على هذا سائر الأحكام العادية ككون الطعام مشبعا والماء مرويا والشمس مضيئة والسكين قاطعة ونحو ذلك مما لا ينحصر و إنما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الأشياء

منا بأن شراب السكنجبين مسكن للصفراء تقليدا للأطباء فى ذلك (قوله على الحس) متعلق بتكرر والمراد بالحس مايشمل الظاهرى والباطنى فربط الاحراق بالنار أى اقترانهما يتكرر على الحس الظاهرى وربط الجوع بعدم الأكل يتكرر على الحس الباطنى وهو المسمى بالوجدان (قوله الحكم على النار بأنها محرقة) أى بقولك النار محرقة (قوله فهذا) أى الحكم على النار بأنها محرقة أى إدراك ثبوت الاحراق لها مستندا إلى تكرر القران بين النار والاحراق على الحس حكم عادى (قوله إذ معناه) أى معنى الحكم على النار بأنها محرقة بقولنا النار محرقة أن الاحراق يقترن الخ وهذا كلام مبنى على المسامحة وذلك لأن قولنا النار محرقة خبر من الأخبار وقد اختلفوا فى معنى الخبر ومدلوله فقيل هو الحكم بالنسبة التى تضمنها وقيل نفس النسبة فمعنى زيد قائم الحكم بثبوت قيامه أى إدراك ثبوت قيامه وقيل نفس ثبوت قيامه وحينئذ فمعنى النار محرقة إدراك ثبوت الاحراق للنار أو ثبوت الاحراق لها على معنى أنها سبب فى الاحراق لا مؤثرة فيه وقد قدم المصنف أن حقيقة الحكم العادى إثبات الربط وقياسه أن المعنى هنا إدراك ثبوت الاحراق للنار (قوله بمس النار) أى بالنار الماسة لما أحرقته فلا يخالف ما مر من أن الأمرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار و إحراق الجسم الممسوس (قوله فى كثير الخ) أشار بذلك إلى أن بعضها لا تؤثر فيه كالخليل عليه السلام وكبعض الحيوانات كالسمند و بعض المعادن كالياقوت فقوله فى كثير من الأجسام فى بمعنى اللام متعلق بالاحراق أى لكثير من الأجسام لا لكلها لتخلفه فى بعضها (قوله لمشاهدة تكرر ذلك على الحس) الاشارة راجعة للاحراق أى لمشاهدة تكرر الاحراق عند الاقتران وقوله على الحس متعلق بتكرر أى لمشاهدة تكرر الاحراق عند المقارنة على الحس لكن قد تقدم للشارح إضافة تكرر للقران فمقتضاه أن الاشارة ترجع للقران وفيه أن المشاهد الاحراق المتكرر لا الاقتران وأراد بالحس نفس الحاسة لا الادراك بها (قوله وليس معنى هذا الحكم الخ) مقتضاه أن الأمرين اللذين أدرك العقل بينهما الربط هما النار و إحراق الجسم الممسوس وهو خلاف قوله إذ معناه أن الاحراق يقترن بمس النار فان الطرفين على هذا الاحراق والمس وقد تقدم الجواب عنه بأن معنى قوله بمس النار أى بالنار الماسة وحينئذ فلا مخالفة والمأخوذ من كلامه فى شرح المقدمات أن الأمرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار و إحراق الجسم لأنه قال فى قوله وعدم تأثير أحدهما فى الآخر ألبتة هذا رد على من زعم تأثير أحدهما فى الآخر والقائل بالتأثير إنما قال النار تؤثر فى إحراق الممسوس لأن المس هو الذى أثر فى الاحراق (قوله وليس معنى هذا الحكم أن النار الخ) أى ليس معنى الحكم بأن النار محرقة إدراك ثبوت الاحراق لها على أنها هى التى أثرت الاحراق لما مسته (قوله و إنما غاية مادلت عليه العادة الخ) أى أن غاية ماتفيده العادة الاقتران بين النار والاحراق أى حصولهما معا على سبيل الاقتران ولم تفد تأثيرها هى أو غيرها فيه فتعيين المؤثر فى الاحراق لم يستفد من العادة هذا كلامه و بحث فيه بعضهم بأن الذى يستفاد من العادة هو ثبوت الاحراق للنار وكون ذلك من حيث إن النار سبب فيه أو مؤثرة فيه فشىء آخر فأهل السنة يقولون بثبوت الاحراق لها من حيث إنها سبب وغيرهم يقول من حيث إنها مؤثرة (قوله الاقتران فقط بين الأمرين) أى الثبوت للأمرين على سبيل الاقتران كما سبق (قوله ولا منها يتلقى الخ) أى أنه لا يتلقى ولا يستفاد علم الفاعل حقيقة من العادة بل غاية مايتلقى منها هو ماقدمناه من الاقتران بين الأمرين على ماذكره (قوله ككون الطعام مشبعا) فيه تسمح لأن الكونية المذكورة ليست حكما فالأولى كادراك ثبوت الشبع للأكل والرى للماء والاضاءة للشمس والقطع للسكين فهذه أحكام عادية لأن غاية ماتفيده العادة مقارنة الشبع للأكل والرى للماء والاضاءة للشمس ولا تفيد تعيين المؤثر فى الشبع هل هو الأكل أو غيره وكذا يقال

فيما بعد هذا كلامه (قوله من دليلي العقل والنقل) أى من الدليل العقلى والنقلى الدال كل منهما على ثبوت الوحدانية له تعالى فى الأفعال فالنقلى كقوله تعالى ـ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شئ فاعبدوه ـ والعقلى هو أن تقول لو كان لغيره تعالى تأثير فى شئ من الكائنات لكان تعالى عاجزا عن ذلك الممكن لكن التالى باطل إذ لو كان عاجزا عن ممكن لكان الله تعالى عاجزا عن غيره أيضا للتماثل لكن التالى باطل إذ لو كان عاجزا لما وجد شئ من الكائنات لكن التالى باطل . واعلم أن الدليل العقلى مستقل باثبات الوحدانية وأما الدليل النقلى فقيل إنه مستقل أيضا باثباتها وهو رأى الفخر ومن وافقه وقيل إنه لا يستقل وهو مذهب المحققين قال المصنف فى الكبرى وهو رأى لما يلزم عليه من الدور كما سيأتى بيانه من توقف الوحدانيـة حينئذ على السمع والحال أن السمع متوقف ثبوته على المعجزة وتوقفها على الوحدانية فقول الشارح وإنما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الأشياء من دليلى العقل والنقل يحتمل أن مراده استقلال كل من الأمرين بالدلالة كما هو رأى الفخر و يحتمل أن مراده تقوية الدليلين ببعضهما مع منع استقلال دليل النقل (قوله وقد أطبق العقل) أى الدليل العقلى والشرعى (قوله عموما) حال من الكائنات أى حالة كونها معمما فيها أى سواء كانت تلك الكائنات ذواتا أو صفات أو أفعالا كانت الأفعال اختيارية أو اضطرارية كانت خيرا أو شرا (قوله وأنه لا أثر) أى لا تأثير وقوله لكل ماسواه الأولى حذف كل لئلا يتوهم أنه من سلب العموم وأن المنفى تأثير كل ماسواه وأما تأثير بعض ماسواه غير منفى مع أن القصد عموم السلب فالمنفى تأثير ماسواه كلا أو بعضا وهذه الجملة كالتأكيد لما قبلها (قوله جملة وتفصيلا) أى حالة كون ذلك الأثر مجملا أو مفصلا أى مبينا خلافا لما نقل عن الأستاذ أبى اسحق الاسفراينى وهو برىء منـه من أن المؤثر فى الفعل مجموع القدرتين قدرة الله وقدرة العبد وأنه جوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بوصفه بأن تجعله موصوفا بكونه طاعة أو معصية فالصلاة لها حيثيتان حيثية كونها فعلا وحيثية كونها طاعة فهى من حيث كونها فعلا مخلوقة لله ومن حيث كونها صلاة وطاعة مخلوقة للعبد وكذا لطم اليتيم من حيث كونه فعلا مخلوق لله ومن حيث كونه إيذاء أو تأديبا مخلوق للعبد فقد أثبت للعبد تأثيرا على طريق التفصيل . فان قلت يشكل على قوله ولا أثر لما سواه أن القدرة تؤثر فى المقدور والارادة تخصصه . قلت هذا كلام مبنى على المساهلة إذ المؤثر والمخصص هو الذات العلية لكن لما كان للقدرة والارادة دخل فى التأثير والتخصيص نسبا إليهما على أنا لا نسلم أن القدرة والارادة من السوى لأن المراد بما سواه ما كان مغايرا له منفصلا عنه والصفات ليست عينا ولا غيرا أى ليست عين الذات بحسب المفهوم ولا مغايرة لها مغايرة انفكاك وانفصال بحيث تكون غيرا لها منفصلا عنها (قوله وقد غلط قوم الخ) . اعلم أن العقلاء على أربعة أقسام فمنهم من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر فى مسبباتها بطبعها وذاتها والتلازم بينهما عقلى وهذا كافر إجماعا ومنهم من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر فى مسبباتها بقوة أودعها الله فيها والتلازم بينهما عادى وهذا فى كفره قولان والصحيح عدم كفره ومن هذا يعلم أن الصحيح عدم كفر المعتزلة لأنهم يقولون إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقوة أودعها الله فيه وهى القدرة الحادثة التى خلقها فيه ومنهم من يعتقد أن المؤثر فى المسببات العادية كالاحراق والرى والشبع هو الله وحده إلا أنه يعتقد أن الملازمة بين الأسباب والمسببات عقلية لا يمكن تخلفها فمتى وجدت النار وجد الاحراق ومتى وجد الأكل وجد الشبع وهذا غير كافر إجماعا إلا أن هذا الاعتقاد جهل وربما جر هذا الجهل إلى الكفر لأنه يلزمه إنكار ما خالف العادة فربما أنكر البعث وإحياء

الموتى

من دليلى العقل والنقل وقـد أطبق العقل والشرع على انفراد المولى جـل وعز باختراع جميع الكائنات عموما أنه لا أثر لكل ماسواه تعالى فى أثر ما جملة وتفصيلا . وقد غلط قوم فى تلك الأحكام العادية

الموتى فيكفر وذلك لأن العادة أن الميت إذا مات يوضع فى القبر ولا يحيا بعد ذلك فربما اعتقد أنه لا يمكن تخلف ذلك فينكر البعث و إحياء الموتى فيكفر ومنهم من يعتقد أن المؤثر فى المسببات العادية هو الله وحده وأن الملازمة والمقارنة بين الأسباب والمسببات عادىّ يمكن تخلفه بأن يوجد السبب دون المسبب وهذا الاعتقاد هو المنجى عند الله وهو اعتقاد أهل السنة. إذا علمت هذا فنقول لك إن ظاهر الشارح يقتضى أن الفرق التى وقع منها الغلط فرقتان فقط من قال إن الأسباب تؤثر بطبعها ومن قال إنها تؤثر بقوة أودعت فيها مع أنهم ثلاثة فسكت عن الفرقة الثالثة وهى التى تسند إيجاد المسببات لله حقيقة ولكن تقول إن الربط بين الأسباب والمسببات عقلى لا يمكن تخلفه وظاهر الشارح أيضا يقتضى أن من قال إن الأسباب تؤثر بقوة يقول إن الربط بين الأسباب والمسببات عقلى مع أن القائل بالتأثير بقوة لا يقول بالربط العقلى كما ذكره فى شرح المقدمات (قوله فجعلوها) أى فجعلوا متعلقها وهى الأسباب والمسببات عقلية أى جعلوا التلازم بين متعلقها عقليا (قوله كل أثر منها) أى من متعلقها وهى المسببات وقوله لما أى لسبب جرت العادة أنه أى الأثر يوجد معه : أى مع السبب كالشبع الذى يوجد مع الأكل (قوله فأصبحوا) أى فصاروا (قوله وقدباءوا) أى فى حال كونهم قد انقلبوا (قوله بهوس) خبر أصبح أى متلبسين بهوس أى بطرف من الجنون والهوس فى الأصل دوران فى الرأس يعترى الانسان فيصير يتكلم بما لا معنى له ولاشك أن هذا نوع من الجنون أطلقه الشارح وأراد به العقيدة الفاسدة لأن شأنها أن لا تصدر إلا ممن عنده نوع من الجنون (قوله ذميم) بالذال المعجمة من الذم ضدّ المدح أى مذموم غير ممدوح و بالدال المهملة معناه القبيح ضد الحسن وقوله بهوس ذميم راجع لقول من قال إن الأسباب العادية تؤثر بطبعها وقوله و بدعة شنيعة أى قبيحة راجع لقول من قال إن الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها وقوله وشرك عظيم يصلح رجوعه لكل من القولين لأن الشرك منه ما يكفر كالأول ومنه ما لا يكفر و إنما يفسق كالثانى (قوله فى أصول الدين) الاضافة للبيان (قوله من مضلات الفتن) أى من الفتن المضلة والفتن جمع فتنة وهى الأمر الذى يمتحن الله به عبده كما إذا كان الشخص عالما يحقق العلوم وليس عنده ما يأكله و يجد الجهلة متنعمين بالمآكل والملابس الفاخرة فان هذه فتنة مضلة لأنها ربما أوقعت غير الموفق فى الضلال وأما الموفق فلا يضل بل يقول إن نعم الله قسمان معنوية وهى العلم لأن اللذة به معنوية وحسية فالمولى أعطى النعم المعنوية للعلماء وأعطى النعم الحسية لغيرهم فالمعنوية أعظم من الحسية ، وأنشد بعضهم فى هذا المعنى :

كم عالم يسكن بيتا بالكرى ... وجاهل يملك قصورا وقرى
لما قرأت قوله سبحانه ... نحن قسمنا بينهم زال المرا

(قوله والمرور) عطف على النجاة أى نسأله أن يمرّ ظاهرنا من جهة اللسان و باطننا من جهة الباطن على أهدى طريق أى على طريق هادٍ ومستقيم ومراده بظاهره لسانه وباطنه قلبه وكأنه قال نسأله أن يجعل لساننا وقلبنا مارّين على الطريق المستقيم بأن لا ينطق لسانه إلا بما فى النطق به ثواب و يعتقد قلبه كل ما هو صواب (قوله بجاه الخ) أى حالة كوننا متوسلين فى قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد أى بمنزلته عندك يا الله (قوله عما يدرك العقل ثبوته أو نفيه) أى عن محكوم به يدرك العقل ثبوته كوجوب الوجود فى قولك الله واجب الوجود أو نفيه : أى انتفاءه بقرينة مقابلته بالثبوت وذلك كوجود الشريك فى قولك شريك البارى ليس موجودا ويحتمل وقوع ما على نسبة أى عبارة عن نسبة يدرك العقل ثبوتها أى مطابقتها للواقع ونفيها أى عدم مطابقتها للواقع وعلى كلا الاحتمالين فليس الحكم العقلى من أفراد مطلق الحكم الذى عرّفه سابقا بأنه إثبات أمر أو نفيه لأن الحكم

فجعلوها عقلية وأسندوا وجود كل أثر منها لما جرت العادة أنه يوجد معه إما بطبعه أو بقوة أودعت فيه فأصبحوا وقد باءوا بهوس ذميم و بدعة شنيعة فى أصول الدين وشرك عظيم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلىّ العظيم نسأله سبحانه النجاة إلى الممات من مضلات الفتن والمرور ظاهرا و باطنا على أهدى سنن بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم. وأما الحكم العقلى فهو عبارة عما يدرك العقل ثبوته أو نفيه

العقلى إما المحكوم به الذى يدرك العقل ثبوته أو نفيه أو النسبة التى يدرك العقل ثبوتها بمعنى مطابقتها والحكم المطلق إدراك ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فلو قال فهو عبارة عن إثبات أمر أونفيه من غير توقف على تكرر ولاوضع واضع لكان ظاهرا ولك أن تجعل ماواقعة على حكم بالمعنى السابق وهو الاثبات والنفى أى إدراك الثبوت والانتفاء وتجعل الضمير فى قوله يدرك العقل ثبوته راجعا للحكم بمعنى النسبة الحكمية على طريق الاستخدام و يراد بثبوتها وقوعها ومطابقتها لما فى الخارج و يراد بنفيها عدم وقوعها ومطابقتها لما فى الخارج وكأنه قال الحكم العقلى عبارة عن حكم يدرك العقل وقوع نسبته أوعدم وقوعها والأول فى القضية الموجبة والثانى فى القضية السالبة وعلى هذا الاحتمال يكون العقلى من أفراد الحكم المطلق المعرف بما مر فتأمل وقوله يدرك العقل نسبة الادراك فيه للعقل مجاز عقلى من نسبة الشىء لآلته لأن المدرك حقيقة النفس لكن بواسطة العقل (قوله من غير توقف على تكرر) أى فاذا حكم بأن شرب القهوة أوأ كل الضأن يذكى الفهم حين استعماله لذلك أول مرة كان ذلك الحكم عقليا وأما إذا حكم بذلك بعد استعماله مرتين فأ كثر كان الحكم عاديا فقوله من غير توقف على تكرر مخرج للحكم العادى وهو متعلق بيدرك (قوله ولا وضع واضع) خرج الحكم الشرعى فانه متوقف على وضع الواضع وهو التعلق التنجيزى . والحاصل أن الحكم الشرعى هو كلام الله الأزلى المتعلق بأفعال المكلفين تعلقا تنجيزيا فالشرعى متوقف على التعلق التنجيزى لأخذه فى مفهومه وهو وضع منسوب لواضع أى لجاعل وهو المولى والمراد بكون المولى واضعا للتعلق وجاعلا له أنه حاصل بارادته والاتيان بهذا القيد لإخراج الحكم الشرعى فيه نظر لأن الحكم الشرعى وهو خطاب الله الخ لم يكن داخلا فى ما الواقعة على النسبة أو المحكوم به أو على الحكم بالمعنى السابق حتى يحتاج لاخراجه بهذا القيد (قوله وهذا الحكم الثالث هو الذى تعرضنا له الخ) إنما تعرض له دون غيره لانقسام العقائد الدينية لأقسامه ولأن العقائد أحكام عقلية ولهذا كانت على نحو أقسامه (قوله فى أصل العقيدة) الاضافة للبيان (قوله فقولنا) أى فى العقيدة (قوله يعنى أن كل مايتصور فى العقل) أى كل مايصدق به العقل من النسب الحكمية وكل مايدركه من الأمور التى يحكم بها على غيرها أو يحكم عليها بغيرها (قوله أى يدركه) قد علمت فيما سبق أن الاسناد فى ذلك مجاز عقلى وكذا يقال فى جميع مايأتى من إسناد الادراك للعقل فلا تغفل (قوله لايخلو عن هذه الثلاثة أقسام) أى لايخلو عن الاتصاف بواحد من هذه الثلاثة أقسام كما أشار له بقوله أى لابد له الخ وهذا يشير لما قلناه سابقا من أن المراد بانحصار الحكم العقلى فى الأقسام الثلاثة عدم خروجه عنها بمعنى أن متعلقه وهو كل من المحكوم به وعليه والنسبة لابد من اتصافه بواحد من هذه الأمور الثلاثة (قوله فالواجب) أى فالأمر الواجب أى المتصف بالوجوب وهو عدم قبول الانتفاء (قوله يعنى أن الواجب العقلى) احترز بذلك عن الشرعى فانه الأمر الذى طلب الشارع فعله طلبا أكيدا (قوله هو الأمر الذى لايدرك فى العقل الخ) فيه إشارة إلى أن ماموصولة وأن يتصور بمعنى يدرك إدراكا تصديقيا كما سبق ومصدوق الأمر النسبة الحكمية وكذلك المحكوم به وعليه وقوله عدمه أى عدم أفراده فى الخارج (قوله إما ابتداء) أى وعدم إدراك عدمه إما ابتداء (قوله بلا احتياج) الأولى أى بلا احتياج إلى سبق نظر لأنه تفسير لقوله ابتداء . فان قيل حيث كان تفسيرا له فما وجه زيادة قوله ابتداء وهلا قال هو الأمر الذى لايدرك فى العقل عدمه إما بلا احتياج إلى سبق نظر و إما بعد سبق النظر . والجواب أنه زاد قوله ابتداء لأنه الواقع فى عبارتهم ثم فسره بقوله بلا احتياج الخ وقوله بلا احتياج الخ أى و إن توقف على حدس أى تخمين أو تجربة فالحدسيات والتجربيات من جملة الضرورى . والحاصل أن الضرورى يقال فى مقابلة النظرى فيفسر بما لايحتاج لنظر فيكون شاملا

من غير توقف على تكرر ولاوضع واضع) وهذا الحكم الثالث هو الذى تعرضنا له فى أصل العقيدة فقولنا الحكم العقلى احتراز من الشرعى والعادى وقد عرفت معناها . قوله ينحصر فى ثلاثة أقسام يعنى أن كل مايتصور فى العقل أى يدركه من ذوات وصفات وجودية أو سلبية أوأحوال قديمة أوحادثة لايخلو عن هذه الثلاثة أقسام أى لابد له أن يتصف بواحد منها إما بالوجوب أو الجواز أو الاستحالة وقوله فالواجب مالايتصور فى العقل عدمه يعنى أن الواجب العقلى هو الأمر الذى لايدرك فى العقل عدمه يعنى إما ابتداء بلا احتياج

التجربيات والحدسيات وقد يقال الضرورى فى مقابلة الاكتسابى فيفسر بما لايتوقف على شئ فيكون قاصرا على الأوليات ولا يشمل التجربيات والحدسيات (قوله إلى سبق نظر) من إضافة الصفة للموصوف أى إلى نظر سابق على التصور. والنظر ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها إلى أمر مجهول (قوله و يسمى الضرورى) ضمير يسمى عائدا على الأمر الذى لايدرك فى العقل عدمه من غير احتياج لسبق نظر وقوله الضرورى أى الواجب الضرورى فهو على حذف الموصوف فالتسمية بمجموع الصفة والموصوف لابالصفة فقط لأن المسمى بهامالايحتاج إلى نظر أعم من أن يكون واجبا أومستحيلا أوجائزا لا الواجب الذى لايحتاج إلى نظر و يحتمل أن يكون ضمير يسمى راجعا لمايفهم من قوله بلااحتياج إلى سبق نظر أى و يسمى مالايحتاج لسبق نظر مطلقا واجبا كان أوغيره بالضرورى وعلى هذا فلايحتاج لتقدير الموصوف . واعلم أن الضرورية من صفات العلم أى الادراك فتسمية الأمر الذى لايدرك فى العقل عدمه من غير احتياج لنظر بالضرورى وهو النسبة والمحكوم عليه أو به من تسمية الشئ باسم متعلقه بكسر اللام وهو العلم و يمكن أن يقدر مضاف فى العبارة عند قوله و يسمى أى و يسمى تصوره أى الأمر المذكور ضرور يا أو يجعل الضمير فى يسمى راجعا للأمر لكن من حيث قيام ذلك الأمر بالقوة العاقلة و إدراكها له فانه من تلك الحيثية علم ومعلوم من حيث هو فى نفسه فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار على ماحرر فى محله وأما ارتكاب تقدير مضاف قبل ما التى هى بمعنى الأمر أى فالواجب تصور مالايتصور فى العقل عدمه وضمير يسمى راجع لذلك المحذوف فهو فاسد لأن التصور ليس واجبا ولامستحيلا بل هو جائز دائما (قوله كالتحيز مثلا للجرم) أى وكذلك ثبوت التحيز له وأما إدراك وقوع هذا الثبوت فليس بواجب بل هو جائز لما علمت أن الحكم دائما متصف بالجواز. لايقال إن التحيز للجرم لايجب وجوده لكونه مسبوقا بعدم طارئ و يطرأ بطرو الجرم وحينئذ فالتمثيل بالتحيز للجرم غير صحيح . لأنا نقول إنما مثل به المصنف للمحكوم به الواجب النسبة فى نفس الأمر ولايخفى أنه كذلك وفرق بين الأمر الواجب الموصوف نسبته بالوجوب و بين الشئ الواجب الوجود فالثابت للتحيز الوجوب أى عدم قبوله الانتفاء عن الجرم لاوجوب الوجود المتضمن عدم سبقية العدم وطروه فافهم وقوله مثلا أى وكأحد الأمرين من الحركة والسكون للجرم وكثبوت أحدهما لابعينه للجرم ومراده بالجرم ماحل فى فراغ سواء كان جسما وهو ماتركب من جوهرين فردين فأكثر أوكان جوهرا فردا وهو الجزء الذى لايتجزأ فالتحيز أى الحلول فى حيز لايختص بالجسم بل يكون للجوهر الفرد أيضا وذلك لأن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ سواء كان ممتدا كالجسم أوغير ممتد كالجزء الذى لايتجزأ وهو عدم محض يخطر بالبال وليس شيئا موجودا عندهم فالجوهر الفرد متحيز و إن كان غير متمكن إذ يعتبر فى المتمكن الامتداد فالمكان أخص من الحيز عند المتكلمين لأن المكان عندهم هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد وليس المراد به ما استقر عليه الجسم من الأرض وأما الحيز فهو الفراغ الذى يشغله شئ سواء كان ممتدا أوغير ممتد ومترادفان عند الحكماء لأنهم نفوا وجود الجوهر الفرد فالشاغل للفراغ عندهم لا يكون إلا ممتدا . واعلم أن الواجب إما عرضى و إما ذاتى والذاتى إما مطلق أومقيد فالواجب العرضى كوجود الممكن الذى تعلق علم الله بوقوعه فهو بالنظر لذاته جائز لاستواء وجوده وعدمه ولكن عرض له الوجوب من تعلق علم الله بوقوعه والواجب الذاتى المطلق كذات الله وصفاته والواجب الذاتى المقيد كالتحيز للجرم فانه واجب له مادام باقيا وكلام الشارح فى الواجب الذاتى بقسميه ولذا مثل بالتحيز والقدم . وأما الواجب العرضى فهو من قبيل الجائز (قوله فان العقل ابتداء لايدرك انفكاك الجرم الخ) فيه أن هذا مخالف لقولهم مايمتنع انفكاكه عن الماهية

إلى سبق نظر و يسمى الضرورى كالتحيز مثلا للجرم فان العقل ابتداء لا يدرك انفكاك الجرم عن التحيز

الموجودة إما أن يمتنع انفكاكه عنها مطلقا أى فى الوجود الذهنى والخارجى وهو لازم الماهية كالزوجية للأربعة وما يمتنع انفكاكه عنها فى الوجود الخارجى فقط كالتحيز للجرم فانه إنما يلزم الجرم فى الوجود الخارجى وما يمتنع انفكاكه عنها فى الوجود الذهنى فقط كالكلية للانسان فان هذا يقتضى تعقل الجرم بدون حيز وهو خلاف مقتضى كلام الشارح تأمل . وقد يجاب بأن مراد المصنف أن العقل لايدرك انفكاك الجرم عن التحيز يعنى بعد وجوده فى خارج الأعيان (قوله أى أخذه قدر ذاته من الفراغ) تفسير للحيز ويفهم منه تفسير الحيز بأنه الفراغ الذى يشغله شاغل . بقى شئ آخر وهو أن التحيز ممانعة الغير عن الفراغ أى مدافعته عنه لا نفس الأخذ المذكور كما هو قضية كلامه ويمكن الجواب بأن المراد أخذه ماذكر على وجه الممانعة كذا قيل . وفيه أن التحيز فى الحقيقة نفس الممانعة وأخذه قدر ذاته من الفراغ لازم لها وضمير أخذه وذاته عائد على الجرم وقوله من الفراغ متعلق بأخذه (قوله وأما بعد سبق النظر) كان المناسب لأجل المقابلة أن يقول وأما غير ابتداء واحتياج إلى سبق نظر . وقوله وأما بعد سبق النظر أى المحتاج له وإلا فكلامه صادق بالضرورى الذى سبقه نظر لايحتاج له مع أنه لايقال له نظرى بل ضرورى أخذا من تعريفه السابق وإضافة سبق لما بعده من إضافة الصفة للموصوف أى وأما بعد نظر سابق (قوله ويسمى) أى الأمر الذى لايدرك فى العقل عدمه مع سبق النظر وقوله نظريا أى واجبا نظريا ففيه حذف الموصوف لأن الأمر المذكور يسمى بمجموع الصفة والموصوف ويحتمل أن الضمير عائد على مايحتاج لسبق النظر المفهوم من قوله وأما بعد سبق النظر أى ويسمى مايحتاج لسبق النظر سواء كان واجبا أو جائزا أو مستحيلا نظريا وعلى هذا فلا يحتاج لتقدير موصوف.

واعلم أن النظرية من صفات العلم بمعنى الادراك وحينئذ فتسمية الأمر المذكور نظريا من تسمية الشئ باسم متعلقه بكسر اللام وهو العلم إلا أن يقدّر مضاف فى العبارة أى ويسمى تصوّره أى الأمر المذكور نظريا أو الضمير راجع للأمر المذكور من حيث تصوّره وإدراك العقل له على مامرّ وقوله ويسمى نظريا كان المناسب لأجل المقابلة أن يقول النظرى (قوله كالقدم) أى وكثبوت القدم أيضا (قوله إنما يدرك وجوبه) أى عدم قبوله للانتفاء (قوله إذا فكر العقل) إظهار فى محلّ الاضمار أى إذا نظر فى الدليل وهو لولم يكن المولى سبحانه قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لاحتاج لمحدث ومحدثه لمحدث وهكذا لكن التالى باطل للزوم الدور أو التسلسل وقوله إذا فكر ظرف لقوله إنما يدرك وجوبه وهو يفيد أن إدراك وجوبه أى عدم قبوله الانتفاء متوقف على الفكر (قوله من الدور) أى إن توقف آخر السلسلة على أوّلها كأن يكون محدث زيد عمرا ومحدث عمرو بكرا ومحدث بكر خالدا ومحدث خالد زيدا وهذا محال لأنه يلزم عليه أن يكون زيد سابقا على الجميع من حيث إنه أحدث خالدا ومسبوقا بالجميع من حيث إنه أحدثه عمرو (قوله أو التسلسل) إن لم يتوقف آخر السلسلة على أوّلها كأن يكون محدث خالد فى المثال المذكور شخصا آخر غير زيد وهكذا إلى مالانهاية له وهذا باطل لأدلة ذكروها منها أنه يلزم عليه وجود حوادث لا أوّل لها وذلك تناف لأن كل حادث لابدّ له من أوّل وذلك مناف للا أوّل لها (قوله بهذا) أى بقولنا إما ابتداء وإما بعد سبق النظر (قوله انقسام الواجب الخ) أى من الانقسام الكلى إلى جزئياته (قوله مالايتصوّر فى العقل وجوده) أى الأمر الذى لا يمكن وجوده بناء على أن يتصوّر مبنى للفاعل وأما على بنائه للمفعول فالمعنى الأمر الذى لايصدق العقل بوجوده أى بوجود أفراده فى الخارج ونفس الأمر وليس المراد ما لايصدق العقل بوجوده فى الذهن لأن المستحيل يصدق العقل بوجوده فى الذهن لأجل أن يحكم عليه حكما مطابقا والمراد بالوجود الثبوت والتحقق فى نفس الأمر فيشمل المستحيل ذاتا كشريك البارى وصفة وجودية كالعجز وصفة حال

ككونه

أى أخذه قدر ذاته من الفراغ وإما بعد سبق النظر ويسمى نظريا كالقدم لمولانا جلّ وعزّ فان العقل إنما يدرك وجوبه له تعالى إذا فكر العقل وعرف ما يترتب على ثبوت الحدوث له عزّ وجلّ من الدور أو التسلسل الواضحى الاستحالة فقد عرفت بهذا انقسام الواجب إلى ضرورى ونظرى. وقوله والمستحيل ما لا يتصور فى العقل وجوده

كون البارى جرما بناء على ثبوت الأحوال ولكن الحق أنه لاحال وحينئذ فلا يحتاج لتأويل الوجود بالثبوت . إن قلت التعريف المذكور غير مانع لصدقه بالسلوب و بعدم العوالم فى الأزل إذ كل منهما لايقبل الوجود لأن كلا منهما عدم والشىء لايقبل الاتصاف بضده وحينئذ فكل منهما لا يصدق العقل بوجوده مع أن كلا من صفات السلوب وعدم العوالم فى الأزل أمر واجب . أجيب بأن المراد بقوله مالا يتصور فى العقل وجوده أى فى نفس الأمر والسلوب كالقدم والبقاء وعدم العوالم فى الأزل و إن كان مفهومهما عدميا لكن لهما وجود أى تحقق فى نفس الأمر وذلك لأن كلا منهما واجب وكل واجب يصدق العقل بوجوده فى نفس الأمر فقول المعترض إذ كل منهما لايقبل الوجود إن أراد الوجود فى خارج الأعيان فمسلم لكنه ليس بمراد و إن أراد بحسب نفس الأمر فممنوع . واعلم أن الوجود بحسب نفس الأمر أعم من الوجود خارج الأعيان وقد يطلق على الوجود بحسب نفس الأمر أنه وجود خارجى وهذا الاطلاق شائع كما ذكره الشيخ الصغير فى حواشيه فعلم مما قررنا أن أفراد المستحيل لاتحقق لشىء منها فى نفس الأمر ولا فى خارج الأعيان إذ ليس شىء فيما يقال له اجتماع النقيضين أو شريك البارى مثلا بخلاف صفات السلوب وعدم العوالم فى الأزل فان لهما تحققا فى نفس الأمر و إن لم يكن لهما تحقق خارج الأعيان و بينهما بون (قوله يعنى أيضا إما ابتداء) أى وعدم إدراك العقل بوجوده إما ابتداء أى من غير احتياج لسبق نظر (قوله أو بعد سبق النظر) أى المحتاج له وأما ما أدرك العقل عدم وجوده بعد نظر غير محتاج له فهو من الضرورى و إضافة سبق للنظر من إضافة الصفة للموصوف أى أو بعد نظر سابق (قوله عروّ الجرم عن الحركة والسكون) أى بعد تقرر وجوده وأما فى آن حدوثه واستقراره فى الأرض فهو عار عنهما هذا إن قلنا إن الحركة كونان أى استقراران فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد أو قلنا إن الحركة الكون الأوّل فى المكان الثانى والسكون الكون الثانى فى المكان الأوّل فالجرم فى زمن حدوثه واستقراره فى الأرض لامتحرّك ولا ساكن فقسمة الجرم إلى متحرّك وساكن مانعة جمع و بين الحركة والسكون على هذين القولين التباين وأما إن قلنا إن السكون الكون أى الحصول الأوّل أو الثانى فى المكان الأوّل أو الثانى والحركة هى الكون الأول فى المكان الثانى وأما الكون الثانى وما بعده فى المكان الثانى أو الأوّل فهو سكون فالجرم فى زمن حدوثه وأوّل استقراره على الأرض ساكن وحينئذ فالجرم لايخلو عن الحركة والسكون أبدا على هذا القول وقسمته إلى متحرّك وساكن حقيقية و بين الحركة والسكون على هذا القول العموم والخصوص المطلق فالكون الأوّل فى المكان الثانى حركة باعتبار أنه انتقال من مكان إلى مكان وسكون نظرا لكونه سكونا فى مكان والأكوان الحاصلة بعد الكون الأوّل فى المكان الأوّل سكون فقط وكذا الأكوان الحاصلة بعد الكون الأوّل فى المكان الثانى وحينئذ فكل متحرّك ساكن وليس كل ساكن متحركا فتأمل (قوله أى تجرّده عنهما معا) يعنى فى آن واحد كما هو مقتضى مع (قوله لايتصوّر ثبوت هذا المعنى) أى وهو العروّ عما ذكر فالعروّ عما ذكر ممتنع الوجود لموضوعه كامتناع الفردية للأربعة (قوله كون الذات الخ) أى وكذلك ثبوت الجرمية للذات العلية وهذا مثال للممتنع لذاته كشريك البارى والمثال الأوّل وهو تعرّى الجرم عن الحركة والسكون فهو مثال للمستحيل لموضوعه لأنه محال مادام موضوعه وهو الجرم باقيا (قوله عن ذلك) أى عما ذكر من الكونية (قوله فان استحالة هذا المعنى) أى وهو الكونية المذكورة أى فان عدم قبولها الثبوت لله تعالى (قوله فيما يترتب على ذلك) أى فيما يترتب على ثبوت تلك الكونية له (قوله من المستحيل) بيان لما (قوله وهو الجمع بين النقيضين) الضمير راجع للمستحيل أى وذلك المستحيل المترتب على ثبوت الجرمية له تعالى الجمع بين النقيضين والمناسب لما يأتى

يعنى أيضا إما ابتداء أو بعد سبق النظر. فمثال الأوّل عروّ الجرم عن الحركة والسكون أى تجرده عنهما معا بحيث لايوجد فيه واحد منهما فان العقل ابتداء لايتصوّر ثبوت هذا المعنى للجرم . ومثال الثانى كون الذات العلية جرما ، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا فان استحالة هذا المعنى عليه جلّ وعزّ إنما يدركه العقل بعد أن يسبق له النظر فيما يترتب على ذلك من المستحيل وهو الجمع بين النقيضين

أن يقول وهو الجمع بين الشيء والأخص من نقيضه (قوله وذلك) أي و بيان ذلك أي الجمع بين النقيضين أنه قد وجب الخ . وحاصله إثبات القدم والبقاء بابطال مقابلهما وهو الحدوث (قوله لئلا يلزم الخ) علة لقوله وجب لمولانا الخ (قوله فلو كان تعالى جرما الخ) هذا قياس استثنائي متعلق من حيث المعنى بقوله أولا فان استحالة هذا المعنى عليه . إن قلت شرط إنتاج القياس الشرطي أن تكون الشرطية فيه كلية وهي هنا مهملة لأن لو للاهمال والمهملة في قوة الجزئية . فالجواب أن المراد هنا الكلية إذ المراد أنه كلما كان المولى جرما وجب له الحدوث (قوله لما تقرر) أي في كلامهم وهذا بيان لوجه الملازمة في الشرطية وهي قوله لو كان جرما لوجب له الحدوث (قوله فيلزم إذن) أي وقت أن نظرنا في الدليل وهو مجموع ماسبق من قوله وذلك الخ (قوله أن يكون الخ) فاعل لزم أي لزم أن يكون واجب القدم لما تقدم من إثبات القدم بابطال مقابله وهو الحدوث (قوله لألوهيته) أي لأجل كونه إلها أي معبودا بحق (قوله وواجب الحدوث) أي ولزم أن يكون واجب الحدوث لجرميته أي لكونه جرما يعني لما تقرر في كلامهم من وجوب الحدوث لكل جرم (قوله وذلك) أي لزوم وجوب القدم ووجوب الحدوث لشيء واحد أو كونه واجب القدم واجب الحدوث والمعنى ظاهر (قوله جمع بين النقيضين) فيه أن الحدوث ليس نقيضا للقدم و إنما نقيضه لاقدم لما اشتهر أن نقيض كل شيء رفعه وفي بعض الحواشي هما نقيضان لغة وأما في الاصطلاح فكل منهما مساو لنقيض الآخر لأن نقيض القدم لاقدم وهو مساو للحدوث ونقيض الحدوث لاحدوث وهو مساو للقدم اه وفيه نظر لأن المساواة ممنوعة فان لاقديم أعم من حادث لصدقه بالأعدام الأزلية وكذلك لاحادث أعم من قديم لصدقه عليها دونه لأن القديم هو الموجود الذي لا أول له والأزلي هو ما لا أول له و إن لم يكن موجودا وهذا بناء على القول بأن الأزلي أعم من القديم فان مررنا على القول بترادف الأزل والقديم وأنهما عبارة عما لا أول له كان موجودا أم لا كانت المساواة ظاهرة (قوله فقد عرفت أيضا) أي كما عرفت انقسام الواجب إلى ضروري ونظري وقوله بهذا أي بقولنا إما ابتداء أو بعد سبق نظر (قوله والجائز الخ) هو مرادف للممكن عند المتكلمين وأما عند أهل المنطق فالممكن قسمان خاص وهو المرادف للجائز وعام وهو ما لا يمتنع وقوعه فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان ولا يخرج عنه إلا المستحيل العقلي (قوله مايصح في العقل وجوده وعدمه) أي ما يجوز العقل وجوده بدلا عن عدمه أي ما يجوز العقل وجود أفراده في نفس الأمر بدلا عن عدمها و يجوز عدمه بدلا عن وجوده لكونه لا يترتب على واحد منهما محال والظاهر أن ما واقعة على معلوم أو مفهوم أو حكم الصادق بالمحكوم به وعليه والنسبة على شيء لأنه اصطلاحا الموجود فيقتضي أن المعدوم لا يتصف بالامكان الذي هو الجواز؛ نعم الشيء لغة يطلق على الموجود والمعدوم فيجوز جعل ما واقعة على شيء باعتبار معناه اللغوي لا الاصطلاحي وهو بمنزلة الجنس وقوله في العقل متعلق بيصح وهو بمنزلة الفصل خرج به المحال لأن العقل لا يجوز وجود أفراده وخرج الواجب أيضا لأن العقل لا يجوز عدم أفراده في نفس الأمر لأنها واجبة الوجود فيه . بقي شيء آخر وهو أن قياس تعريفي الواجب والمستحيل أن يقال والجائز ما يتصور في العقل وجوده وعدمه والظاهر أن النكتة في التعبير بالصحة الاشارة إلى أن المراد ما هو المتبادر إلى الفهم منها وهو مجرد إمكان تصور وجوده وعدمه في العقل و إن لم يوجد ذلك التصور فيه بالفعل بل ولو لم يوجد عقل بالكلية بخلاف ما لو قال ما تقدم فانه يتبادر منه أن المراد ما يتصور في العقل بالفعل وذكر بعضهم أنه للتفنن . وأورد على التعريف أنه غير جامع لخروج الأحوال في حق الحادث منه لأنه قال ما يصح وجوده وعدمه والأحوال لا تقبل الوجود والعدم فهي خارجة من الحد والمطلوب دخولها فاما أن يقال المراد بالوجود التحقق في نفس الأمر والأحوال متحققة في نفس الأمر و إن لم تكن

وذلك أنه قد وجب لمولانا جل وعز القدم والبقاء لئلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان تعالى حادثا فلو كان تعالى جرما لوجب له الحدوث، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لما تقرر من وجوب الحدوث لكل جرم فيلزم إذن أن لو كان تعالى جرما أن يكون واجب القدم لألوهيته وواجب الحدوث لجرميته، تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك جمع بين النقيضين لاحالة فقد عرفت أيضا بهذا انقسام المستحيل إلى ضروري ونظري وقوله والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه

موجودة

يعنى أيضا إما ضرورة و إما بعد سبق النظر. فمثال الأول اتصاف الجرم بخصوص الحركة مثلا فان العقل يدرك ابتداء صحة وجودها للجرم وصحة عدمها له . ومثال الثانى تعذيب المطيع الذى لم يعص الله قط طرفة عين فان العقل إنما يحكم بجواز هذا التعذيب فى حقه عقلا بعد أن ينظر فى برهان الوحدانية له تعالى و يعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لمولانا جلّ وعز لا أثر لكل ماسواه تعالى فى أثر ما ألبتة فيلزم من ذلك استواء الايمان والكفر والطاعة والمعصية عقلا وأن كل واحد من هذه

موجودة فى خارج الأعيان أو أنه مرّ على طريقة الأشعرى من نفى الأحوال و يرد عليه أيضا عدم العوالم فيما لا يزال فانه جائز ومع كونه جائزا لا يقبل الوجود ولا العدم أما عدم قبوله الوجود فلأن الشىء لا يقبل ضدّه وأما عدم قبوله العدم فلأن الشىء ما يقبل نفسه فهو أيضا خارج عن الحد والمطلوب دخوله فيه . وأجيب بأن الأعدام فيما لا يزال موجودة فى نفس الأمر ومتحققة فيه وقول المعترض إنها لا تقبل الوجود ولا العدم إن أراد أنها لا تقبل الوجود فى خارج الأعيان فمسلم لكن ليس كلامنا فيه و إن أراد أنها لا تقبل الوجود والتحقق فى نفس الأمر فممنوع (قوله يعنى أيضا إما ضرورة الخ) أى وتجويز العقل لوجوده ولعدمه إما ضرورة و إما بعد سبق نظر أى بعد نظر سابق محتاج له وعدوله عن قوله فى المستحيل يعنى ابتداء أو بعد سبق نظر وجمعه فى الواجب بين قوله ابتداء و بلا سبق نظر تفنن (قوله بخصوص الحركة مثلا) أى أو بخصوص السكون أو بالاجتماع أو بالافتراق (قوله صحة وجودها للجرم) أى جواز وجودها للجرم و يدرك جواز عدمها له لكونه لا يلزم على وجودها له محال ولا يلزم على عدم وجودها له محال (قوله تعذيب المطيع) أى ولو ملكا أو ما هو أفضل منه ولا ينافى هذا ما ورد من القطع بعدم ذلك بمقتضى الوعد الكريم لأن الكلام فى الجواز العقلى لا الوقوعى ولهذا قالوا إن الله لا يغفر أن يشرك به ـ باجماع المسلمين ثم اختلفوا فى أنه هل يجوز عقلا الغفران له أم لا فذهب أهل السنة إلى الجواز عقلا و إنما علم عدمه من السمع وذهبت المعتزلة إلى أنه ممتنع عقلا إذ لا حسن فيه حتى يدرك العقل جوازه وتبعهم بعض الحنفية (قوله لم يعص الله قط طرفة عين) أى لم يعص الله أبدا فى زمان قدر طرفة عين وطرفة العين غلق الجفن على العين ثم فتحه والمراد أنه لم يقع منه عصيان أصلا (قوله فى حقه) أى المطيع (قوله عقلا) أى فان العقل إنما يحكم بالجواز من جهة العقل لا من جهة الشرع لأن العقل إنما يحكم من جهته باثابة الطائع المذكور لا بتعذيبه . والحاصل أن الطائع الذى لم يصدر منه عصيان يحكم العقل بجواز تعذيبه من جهة العقل أى من جهة استناده للدليل العقلى و يحكم باثابته من جهة الشرع أى من جهة استناده للدليل الشرعى (قوله فى برهان الوحدانية) أى وهو أن يقال لو وجد إلهان لزم إما أن يتفقا و إما أن يختلفا لكن اللازم باطل بقسميه فبطل الملزوم وهو تعدد الاله وثبت نقيضه وهو وحدته و بيان بطلان اللازم أنهما لو اختلفا فان نفذ مرادهما وحصل الممكن بقدرتيهما لزم اجتماع النقيضين أو الضدين و إن نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان من لم ينفذ مراده عاجزا لعدم تعلق قدرته و إرادته وما ثبت لأحد المثلين ثبت للآخر و إن اتفقا فان نفذ مرادهما وحصل الممكن بقدرتهما لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد و إن حصل بقدرة أحدهما كان من لم تتعلق قدرته بذلك الممكن عاجزا لعدم تمام تعلق قدرته وما ثبت لأحد المثلين ثبت للآخر وعجز الاله محال (قوله و يعرف أن الأفعال كلها) أى سواء كانت اضطرارية أو اختيارية مخلوقة لمولانا و إنما خصّ الأفعال بالذكر و إن كانت الذوات والصفات مخلوقة لله أيضا لأنها فى الجملة محل الخلاف بيننا و بين المعتزلة أو لأن الكلام فيها ولهذا أتى بالتعميم بعد ذلك (قوله لا أثر) أى لا تأثير الخ وهذا لازم لقوله إن الأفعال كلها مخلوقة لله (قوله فيلزم من ذلك) أى من كون العقل إنما يحكم بجواز التعذيب بعد النظر فى برهان الوحدانية و يحتمل أن اسم الاشارة راجع لقوله لا أثر لما سواه (قوله والطاعة والمعصية) الظاهر أنه أراد بالطاعة الواجبات والمندوبات ومثلهما المباحات وأراد بالمعصية المحرّمات ومثلها المكروهات وحينئذ فيكون عطف الطاعة والمعصية على الايمان والكفر من عطف العام على الخاص (قوله وأن كل واحد الخ) عطف على استواء وهو بيان للمستوى فيه المشار له بقوله استواء الايمان الخ أى استواء هذه الأمور مع أن كل واحد يصلح أن يكون الخ وقوله من هذه أى الأمور الأربعة المذكورة وسكت عن المباح والمكروه

للعلم بهما بطريق المقايسة (قوله يصلح أن يجعل) أى يجعله الله (قوله على ماجعل الآخر علامة عليه) أى من الاثابة والتعذيب كأن يجعل الطاعة والايمان علامة على التعذيب والكفر والمعصية علامة على الاثابة . والحاصل أنّ المولى جعل الايمان والطاعة علامة على دخول الجنة وجعل الكفر والمعصية علامة على دخول النار ولوجعل المعصية علامة على دخول الجنة والطاعة علامة على دخول النار لصح ذلك عقلا إذ لايترتب على ذلك محال و يؤخذ من هذا أنه يجوز عقلا إثابة العاصى لأجل عصيانه وتعذيب الطائع لأجل طاعته (قوله والظلم على مولانا الخ) هذا علة لمحذوف أى وليس فى جعل أحدهما علامة على ماجعل الآخر علامة عليه ظلم لأنّ الظلم على مولانا محال فلا تتعلق به قدرته لأنها إنما تتعلق بالممكنات (قوله كيفما فعل أوحكم) ما زائدة أى الظلم عليه مستحيل فى أىّ فعل فعله سواء كان حسنا بالنسبة لما عندنا أوكان قبيحا كأن أنزل علينا نارا أحرقتنا وكجعل الدنىء منزلة مرتفعا على غيره وجعل العلىّ منزلة منخفضا عن غيره وفى أىّ حكم حكم به كأن يحكم بوجوب مائة صلاة فى اليوم والليلة و بهذا التقرير ظهر لك مغايرة قوله فعل لقوله حكم فتدبر (قوله إذ الظلم الخ) علة لقوله والظلم على مولانا مستحيل قال السيوطى الظالم هو من يتصرّف فى ملك غيره بما لم يأذن له فيه والله سبحانه وتعالى هو المالك المطلق يتصرّف فى ملكه كيف يشاء و يؤخذ منه تعريف الظلم بأنه التصرّف فى ملك الغير بما لم يؤذن له فيه (قوله على خلاف الأمر) أى والنهى والاباحة بأن يترك الشخص الصلاة التى أمر الله بها أو يرتكب الزنا الذى نهى الله عنه (قوله هو الآمر) أى آمر إيجاب أوندب (قوله الناهى) أى نهى تحريم أوكراهة (قوله فلا أمر ولا نهى) أى ولا إباحة (قوله ممن سواه) غلب العاقل على غيره فعبر بمن و يؤيده قوله بعد إذ كل من سواه الخ لأنّ المتوهم فيه ذلك هو العاقل (قوله ملك له) بكسر الميم أى مملوك له فلم يكن هناك من هو أعلى من الله حتى يأمره أو ينهاه (قوله لايبدى شيئا) أى لايوجد شيئا ابتداء (قوله ولايعيده) أى لايوجده بعد العدم (قوله ولا أثر له فى شىء) أى ولا تأثير لمن هو سواه فى شىء لا بطريق الايجاب ولا بطريق التولد ولا بغير ذلك من الطبيعة ونحوها (قوله ألبتة) همزته همزة قطع ومعناه قطعا (قوله ولاشريك له) عطف على قوله إذ كل من سواه الخ فهو عطف علة على علة (قوله فى ملكه) بضم الميم يطلق على المخلوقات و يطلق على التصرف فيها وكل منهما يصح إرادته هنا (قوله ولايسئل عما يفعل) اعلم أنه وقع خلاف فى فعل الله فقيل إنه لابدله فى كل فعل من حكمة وتلك الحكمة تارة نطلع عليها وتارة لانطلع عليها وقيل ليس ذلك بلازم ولايسئل عما يفعل أى لاينبغى السؤال عن حكمة فعله وعلى ذلك القول جرى الشارح حيث قال ولايسئل عما يفعل والمراد بالسؤال المنفى السؤال الذى فيه شائبة اعتراض أما السؤال على سبيل الاسترشاد فقد وقع كثيرا (قوله فصح إذن) أى فاذا نظر فى برهان الوحدانية وعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لله صح إذن أى وقت أن نظر فى برهان الوحدانية وعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لله فالتنوين عوض عن الجملة (قوله أن يدرك العقل) أى إدراك العقل وهو فاعل صح وقوله لكل من المؤمن الخ متعلق بصحة من قوله صحة وجود الثواب التى هى مفعول يدرك أى فصح إدراك العقل وقت أن نظر فى برهان الوحدانية فعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لله صحة وجود الثواب الخ لكل مؤمن أى جواز وجوده عقلا لكل مومن الخ فالمراد بالصحة الجواز عقلا والمراد بالثواب مقدار من الجزاء تفضل المولى به على من يشاء من عبيده فى نظير أعمالهم الحسنة (قوله أوعدمها) عطف على وجود (قوله واختصاص الخ) اختصاص مبتدأ خبره قوله إنما هو بمحض اختيار مولانا وقوله كل واحد أى من المؤمن والكافر والمطيع والعاصى (قوله بما اختص به من ذلك) أى بما اختص به من المذكور وهو الثواب والعقاب أوعدمهما (قوله بمحض اختيار مولانا) أى باختياره المحض أى الخالص

يصلح أن يجعل أمارة على ماجعل الآخر أمارة عليه والظلم على مولانا جلّ وعز مستحيل كيفما فعل أوحكم إذ الظلم هو التصرّف على خلاف الأمر ومولانا جلّ وعز هو الآمر الناهى المبيح فلا أمر ولا نهى يتوجه إليه ممن سواه إذ كل ماسواه ملك له جلّ وعلا لايبدى شيئا ولا يعيده ولا أثر له فى شىء ألبتة ولا شريك له تعالى فى ملكه ولايسئل عما يفعل فصح إذن أن يدرك العقل لكل من المؤمن والكافر والمطيع والعاصى صحة وجود الثواب والعقاب أوعدمهما واختصاص كل واحد بما اختص به من ذلك إنما هو بمحض اختيار مولانا جلّ وعز لا بسبب عقلى

من شوائب الجبر والأغراض (قوله اقتضى ذلك) أى الاختصاص المذكور (قوله لجواز هذا المعنى) أى لجواز وجود الثواب أو العقاب أوعدمهما وعبر هنا بالجواز وفيما سبق بالصحة تفننا (قوله على تحقيق النظر الذى قدمنا) أى الذى قدمناه وهو النظر فى برهان الوحدانية ومعرفة أن الأفعال كلها مخلوقة لله الخ (قوله فبان لك) أى فظهر لك بهذا التقرير السابق (قوله كما انقسم القسمان اللذان قبله) وهما الواجب والمستحيل وهذا تأكيد لما استفيد من قوله أيضا (قوله واتضح بهذا) أى بانقسام كل من الواجب والمستحيل والجائز إلى ضرورى ونظرى (قوله أن الأقسام الثلاثة) أى وهى الواجب والمستحيل والجائز (قوله قد تفرّعت) ضمنه معنى انتهت فلذا عداه بإلى (قوله من ضرب الخ) أى حاصلة تلك الأقسام الستة من ضرب ثلاثة الواجب والمستحيل والجائز فى اثنين وهما الضرورى والنظرى (قوله وإنما قيدنا الصحة بالعقل) أى ولم نطلقها بأن نقول مايصحّ وجوده وعدمه والمناسب لقوله فى التعريف مايصح فى العقل أن يقول وإنما قيدنا الصحة بقولنا فى العقل لأن التقييد وقع بمجموع الجار والمجرور ولا بالمجرور وحده (قوله فى حق) أى فى جانب الجائز (قوله ليدخل فيه) أى فى الجائز نحو جواز الخ أى ولو أطلقناها لم يدخل لأنه لايجوز العذاب فى حقه شرعا مع أنه ممكن والظاهر أن هذا التقييد ضرورى مع التعبير بالصحة لأنها كما قال القرافى ثلاثة أقسام عقلية وعادية وشرعية فيجب فى مقام التعريف التقييد لدفع مزاحمة الغير وقوله نحو جواز العذاب فى حقّ المطيع فيه أن المراد دخول عذاب المطيع لأنه هو الذى من أفراد الجائز لاجواز عذابه فالأولى حذف جواز إلا أن يقال إنه من إضافة الصفة إلى الموصوف والمعنى ليدخل فيه العذاب الجائز فى حق المطيع ونحوه من إثابة العاصى والكافر (قوله فان العقل الخ) هذا علة للمعلل مع علته أى وتقييدنا الصحة بكونها فى العقل لدخول عذاب المطيع لأن العقل الخ (قوله بصحة) أى بجواز وقوله وجود العذاب أى عذاب المطيع فأل للعهد أو أنها عوض عن المضاف إليه (قوله فى حقه) أى فى حق الله تعالى (قوله بمعنى الخ) أى وصحة وجود العذاب وعدمه من الله بمعنى الخ لا بمعنى رفع الحرج عن الله فى ذلك وكونه مخيرا فيه لأنه ليس هناك من هو أعلى من الله حتى إنه يرفع عنه الحرج فى ذلك ويخيره فيه (قوله أنه) أى الحال والشأن (قوله كلّ منهما) أى العذاب وعدمه (قوله لم يلزم من وقوعه نقص) أى لأنه مالك لجميع الأشياء والمالك لايلحقه نقص فيما يصنعه فى ملكه (قوله بمحض فضله) أى بفضله المحض أى الخالى عن شائبة الجبر (قوله وهو) أى أحد الأمرين (قوله الثواب والنعيم المقيم) قد علمت أن الثواب مقدار من الجزاء تفضل الله به على من يشاء من عباده فى مقابلة أعمالهم الحسنة ، وأما النعيم فهو ما أعطاه الله لعباده من النعم كان فى مقابلة عمل أولا بأن كان تفضلا منه سبحانه وتعالى وحينئذ فعطف النعيم على الثواب من عطف العام على الخاص وقوله المقيم أى الدائم (قوله كما اختار تعالى بعدله الكافر الخ) انظر ما أحسن صنيع الشارح حيث ترك العاصى فى هذه الجملة ولم يتعرض له إشارة إلى أنه محل للترك والعفو كرما فيجوز شرعا أن يعفو عنه وبه يعلم أن محل الخلاف فى إثابة العاصى هل هى جائزة شرعا أو عقلا غير العفو وأما العفو فهو جائز واقع (قوله الجائز الآخر) مفعول اختار (قوله الأليم) أليم فعيل إما بمعنى مفعل بكسر العين أى المؤلم بكسر اللام وإما بمعنى مفعل بفتح العين أى المؤلم بفتح اللام ويكون كناية عن شدّة الألم حتى كأن العذاب هو المؤلم بفتح اللام (قوله للجرم) أى الكائنين للجرم (قوله لأقسام الحكم العقلى) أى للضرورى من أقسام الحكم العقلى لا للنظرى منها لأن كل ماذكره من ثبوت أحدهما لابعينه أو ثبوت أحدهما بعينه أو نفيهما فهو ضرورى وقوله لأقسام الحكم العقلى على حذف مضاف أى لأقسام متعلق الحكم العقلى وهو النسبة التامة وقوله أن يمثل بهما

اقتضى ذلك لكن إدراك العقل لجواز هذا المعنى موقوف على تحقيق النظر الذى قدمنا. فبان لك بهذا أن الجائز ينقسم أيضا إلى ضرورى ونظرى كما انقسم القسمان اللذان قبله، واتضح بهذا أن الأقسام الثلاثة قد تفرعت إلى ستة أقسام من ضرب ثلاثة فى اثنين إذ كلّ قسم منها فيه قسمان ، وإنما قيدنا الصحة بالعقل فى حق الجائز فقلنا فيه مايصح فى العقل ليدخل فيه نحو جواز العذاب فى حق المطيع فان العقل هو الحاكم بصحة وجود العذاب وعدمه فى حقه بمعنى أنه لو وقع كل منهما لم يلزم من وقوعه نقص فى حقه تعالى ولا محال ألبته [أما الشرع فقد بين أن الله تعالى قد اختار بمحض فضله للمؤمن المطيع أحد الأمرين الجائزين فى حقه تعالى وهو الثواب والنعيم المقيم كما اختار تعالى بعدله للكافر الجائز الآخر وهو النار والعذاب الأليم] واعلم أن الحركة والسكون للجرم يصح

أى بنسبتهما للجرم و بهذا اندفع مايقال إن فى كلامه تدافعا لأن قوله أولا واعلم أن الحركة والسكون يصح أن يمثل بهما لأقسام الحكم العقلى يقتضى أنهما من أقسام الحكم العقلى وأن نفس الحركة مثلا هو الواجب مثلا وقضية قوله فالواجب ثبوت أحدهما الخ أن الواجب مثلا نفس ثبوت الحركة لا نفس الحركة وهذا تدافع وتناف (قوله فالواجب العقلى ثبوت الخ) كان المناسب للشارح أن يفرض الأقسام الثلاثة إما فى جانب الثبوت بأن يقول فالواجب ثبوت أحدهما لا بعينه والمستحيل ثبوتهما معا والجائز ثبوت أحدهما بعينه أو فى جانب النفى بأن يقول فالواجب نفى أحدهما لا بعينه والمستحيل نفيهما معا والجائز نفى أحدهما بالخصوص والشارح قد لفق بين جانب الثبوت والنفى فاعتبر النفى فى جانب المستحيل واعتبر الثبوت فى جانب الواجب والجائز و إنما كان ثبوت أحدهما بعينه أو نفيه جائزا لأن العقل يجوّز وجود ذلك الأحد المعين و يجوّز عدمه و إنما كان ثبوتهما أو نفيهما محالا لأن ثبوتهما يؤدى لاجتماع الضدين المؤدّى لاجتماع النقيضين وهو محال بالبداهة ولأن نفيهما يؤدّى لعروّ الجرم عن الحركة والسكون وهو محال فتعين أن يكون ثبوت أحدهما لا بعينه واجبا (قوله أحدهما لا بعينه) يعنى أن المراد به القدر المشترك بينهما وهو مفهوم أحدهما المتحقق فى هذا وهذا و يحتمل أن المراد به ماصدق عليه ذلك المفهوم أى الفرد الخارجى غير المعين (قوله واعلم أن معرفة الخ) معرفة اسم أن وخبرها قوله مما هو ضرورى وقوله وتكريرها إما بالرفع مبتدأ خبره قوله تأنيس أو على حذف مضاف أى ذو تأنيس أو أن تأنيس مبتدأ خبره محذوف أى فيه تأنيس والجملة خبر تكريرها والجملة على كل حال معترضة بين المبتدإ والخبر و إما بالنصب عطفا على معرفة وقوله تأنيسا بالنصب مفعول لأجله أى تكريرها لأجل التأنيس وهذا إنما يصح على نسخة تأنيسا للقلب بالنصب والتنوين وكذا على نسخة تأنيس القلب بالاضافة لا على نسخة تأنيس للقلب بالرفع مع التنوين ولام الجر وقوله بأمثلتها متعلق بتكرير والباء للملابسة وتكريرها تكريرا ملتبسا بأمثلتها من التباس المتعلق بالكسر بجزئى المتعلق بالفتح كما يظهر لك وقوله حتى لا يحتاج الخ يصح فى حتى أن تكون تعليلية للتكرير أو للحكم عليه بأن فيه تأنيسا أو بأنه ذو تأنيس على ماسبق و يصح أن تكون غائية للتكرير وأن تكون بمعنى فاء التفريع هذا ما يتعلق بهذه العبارة من حيث الاعراب، وأما من حيث المعنى فنقول المراد بالمعرفة المعرفة التصورية والمراد بالأقسام الثلاثة الواجب والمستحيل والجائز التى هى أقسام لمتعلق الحكم العقلى الذى هو النسبة التامة أو المحكوم به أو عليه على ماسبق والمراد تصور مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة لا تصور ماصدقاتها التى بعضها ضرورى و بعضها نظرى والمراد بتكريرها إجراؤها على القلب وملاحظتها كثيرا لا إجراؤها على اللسان والمراد بأمثلتها جزئياته والمراد بالفكر الذهن والمراد بمعانيها مفاهيمها والمراد بقوله ضرورى أنه واجب متعين على كل مكلف والمعنى أن تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة مما هو واجب على كل مكلف يريد الظفر بمعرفة الله وتكريرها أى و إجراؤها على القلب كثيرا إجراء ملتبسا بأمثلتها لأجل أن لا يحتاج الذهن فى استحضار معانيها إلى كلفة أصلا فيه تأنيس للقلب أو ذو تأنيس للقلب وفائدة تأنيس القلب بتكريرها بأمثلتها رسوخ ذلك التصور واستحضاره بأدنى التفات إليه عند الحاجة له وهذا على جعل حتى تعليلية وأما على جعلها غائية فالمعنى وتكريرها بأمثلتها تكريرا مستمرا حتى لا يحتاج الخ فيه تأنيس للقلب وأما على جعلها بمعنى فاء التفريع فالمعنى وتكريرها بأمثلتها فيه تأنيس للقلب و يتفرع على ذلك أنه لا يحتاج الفكر الخ كأن تلاحظ أن الواجب مالا يتصور فى العقل عدمه كالواحد نصف الاثنين وأن المستحيل مالا يتصور فى العقل وجوده ككون الجزء أعظم من الكل وأن الجائز مايصح فى العقل وجوده وعدمه ككون الجرم متحركا؛ و إنما كانت معرفة هذه

الأقسام

الثلاثة فالواجب العقلى ثبوت أحدهما لا بعينه للجرم والمستحيل نفيهما معا عن الجرم والجائز ثبوت أحدهما بالخصوص للجرم. واعلم أن معرفة هذه الأقسام الثلاثة وتكريرها تأنيس القلب بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر فى استحضار معانيها

الأقسام الثلاثة وتصوّر مفاهيمها واجبة على كل مكلف أراد الفوز بمعرفة الله لأن تصوّر مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة في مبادئ علم الكلام فالشروع فيه متوقف على تصوّرها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبت هذه الثلاثة وتارة ينفيها فاذا كان الشارع في هذا الفن غير متصوّر لها لم يعلم ما أثبت ولا ما نفى و بهذا تعلم أن قول المصنف اعلم أن الحكم العقلي الخ مقدمة كتاب لأنها ألفاظ قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه لامقدمة علم (قوله ضرورى الخ) اعلم أن الضرورة إن عديت باللام كان معناها اللزوم وعدم الانفكاك كقولك النطق ضرورى للانسان أى لازم له لاينفك عنه و إن عديت بعلى كما هنا كان معناها الوجوب والتأكد وسيأتى أن تلك المعرفة نفس العقل وحينئذ فلامعنى لقوله إنها واجب على كل مكلف ولا لقوله يريد الفوز الخ لأن تلك المعرفة ثابتة لكل عاقل أراد الفوز أم لا . وأجيب بأن المراد بمعرفة الأقسام الواجبة معرفتها من حيث إنها مدلولات للفظ الواجب ولفظ المستحيل ولفظ الجائز وحينئذ صح تعلق الوجوب بها والتقييد بقوله يريد الفوز الخ والمراد بالمعرفة الآتية التى هى نفس العقل معرفة تلك الأقسام لامن حيث إنها مدلولة لتلك الألفاظ والمراد بالوجوب التأكد لا الوجوب بمعنى ترتب العقاب على الترك (قوله عاقل) أى متصف بشروط التكليف (قوله يريد أن يفوز) أى يظفر (قوله بل قد قال إمام الحرمين وجماعة إن معرفة هذه الأقسام الثلاثة هى نفس العقل) قيل المراد بالمعرفة فى كلامه التى هى نفس العقل المعرفة التصوّرية أى تصوّر مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة والمراد بالعقل أصل العقل لا العقل الكامل وذلك لأن من عنده أصل العقل يعرف أن هناك أمورا لاتقبل العدم ككون الواحد نصف الاثنين وأمورا لاتقبل الثبوت ككون الجرم ليس بمتحرك ولا ساكن وأمورا تقبل الثبوت والانتفاء ككون الجرم متحركا فقط ومن لم يعرف تلك الأمور الثلاثة فليس بعاقل أصلا وهذا القيل هو المتبادر من كلام الشارح وارتضاه جماعة من الأشياخ ولايقال إنه يلزم عليه أن أكثر العوام ليسوا بعقلاء لأنهم لايعرفون مفاهيم تلك الأقسام لأن المراد بمعرفتها فى كلامه معرفتها لامن حيث إنها مدلولات للفظ الواجب ولفظ المستحيل ولفظ الجائز والمعرفة بهذا المعنى مركوزة فى ذهن العوام وان قصروا عن التعبير عنها بتلك الألفاظ وعن معرفة كون تلك المفاهيم مدلولات لتلك الألفاظ وعلى هذا التقرير يتجه الاضراب فى قوله بل قال إمام الحرمين الخ وذلك لأنه لما ذكر أوّلا أن معرفة تلك الأقسام الثلاثة وتصوّر مفاهيمها مما هو ضرورى على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فأضرب عن ذلك ونقل عن إمام الحرمين أنها نفس العقل ، وقيل إن المراد بالمعرفة المعرفة التصديقية وأن المراد بقول إمام الحرمين إن معرفة تلك الأقسام الثلاثة هى نفس العقل أن التصديق ببعض الضرورى من تلك الأقسام الثلاثة هو نفس العقل لأنه تصوّر مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة ولا التصديق بالنظرىّ منها ولا بكل الضروريات منها بل هو التصديق ببعض الضرورى منها كالتصديق بوجوب افتقار الأثر إلى مؤثر وكالتصديق بامتناع اجتماع الضدّين وارتفاع النقيضين و بأنه لاواسطة بين النفى والاثبات و بأنّ الموجود لايخرج عن كونه قديما أوحادثا وكالتصديق بجواز تحرّك الجرم تارة وسكونه أخرى و بأن النار محرقة وأن الشمس تطلع كل يوم من المشرق ونحو ذلك . والحاصل أن العقل عند إمام الحرمين على هذا القول بعض علوم ضرورية وهو التصديق ببعض الضروريات من الواجب والجائز والمستحيل واستدل لذلك بدليل السبر المذكور فى المطوّلات ولكن الحق أن العقل نور روحانى تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية وليس من قبيل العلوم (قوله فمن لم يعرف معانيها) أى فمن لم يتصور مفاهيمها (قوله فليس بعاقل) أى بل هو مجنون وليس المراد فليس بعاقل عقلا تاما لما سبق (قوله ويجب) الواو للاستئناف لا للعطف على جملة اعلم إذ الأولى إنشائية والثانية خبرية ولايصح عطف الخبر على الانشاء

إلى كلفة أصلا مما هو ضرورى على كل عاقل يريد أن يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام بل قد قال إمام الحرمين وجماعة إن معرفة هذه الأقسام الثلاثة هى نفس العقل فمن لم يعرف معانيها فليس بعاقل والله الموفق . (ص) ويجب

كعكسه وعبر بالمضارع الدالّ على الاستمرار التجدّدى دون الماضى إشارة إلى أن هذا الوجوب يتجدّد بتجدّد أفراد المكلفين . واعلم أن المضارع يدلّ بالوضع على الحدوث بعد عدم و بالقرينة كالعدول عن الماضى على الاستمرار التجدّدى والمراد بالوجوب هنا الوجوب الشرعى كما سيقول المصنف (قوله على كل مكلف) إنما أتى بكل للدلالة على أن المعرفة واجبة على كل مكلف ولو بالدليل الجملى إذ كل للعموم والاستغراق ومن المستحيل عادة أن يقدر كل أحد على الدليل التفصيلى ودخل فى كل مكلف الانس والجنّ وكذا الملائكة إن قلنا إنهم مكلفون بالايمان وقيل إنهم غير مكلفين به لأنه ضرورى لهم أى جبلى فيهم فتكليفهم به من باب طلب تحصيل الحاصل وهو عبث ، وعلى هذا القول فلا يدخلون فى قوله كل مكلف ، وعلم من هذا أن المعرفة ولو بالدليل الجملى وهو المعجوز عن تقريره وردّ شبهه فرض عين . وأما المعرفة بخصوص الدليل التفصيلى وهو المقدور على تقريره وردّ الشبه عنه فهو فرض كفاية (قوله شرعا) منصوب إما على الحالية أى حالة كون ذلك الوجوب شرعيا لا عقليا و إما على التمييز أى من جهة الشرع لا من جهة العقل و إما على أنه مفعول مطلق أى وجوب شرع فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فانتصب انتصابه و إما باسقاط الخافض أى بالشرع والمراد بالشرع هنا بعثة أحد من الرسل لا الأحكام الشرعية لأنه يصير المعنى عليه ويجب على كل مكلف بالأحكام ومن جملة الأحكام الوجوب على كل مكلف ولا معنى له ، والقصد بقوله شرعا الردّ على المعتزلة حيث قالوا إن وجوب المعرفة على كل مكلف بالعقل وقضية التقييد بشرعا أن هذا القيد خاص بوجوب المعرفة وأن خلاف المعتزلة فيه فقط مع أن جميع الأحكام لم تثبت عند أهل السنة إلا بالشرع ولم تستفد إلا منه فلا حكم لله فى شىء قبل الشرع عندهم والحسن عندهم ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وخالفت المعتزلة فى ذلك فقالوا إن الأحكام كلها مستفادة بالعقل وثابتة به والشرع مؤكد للعقل وذلك لأنهم يقولون الحسن والقبح عقليان فالحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل فما أدرك العقل حسنه فهو إما واجب أو مندوب وما أدرك قبحه فهو إما حرام أو مكروه ، و إذا علمت أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة فى جميع الأحكام لا فى خصوص المعرفة فكان الأولى للمصنف حذف هذا القيد وهو قوله شرعا ولذلك أسقطه فى الكبرى (قوله أن يعرف) أى أن يعتقد اعتقادا جازما مطابقا للواقع عن دليل (قوله ما يجب) ما من صيغ العموم والمراد المعرفة بحسب الطاقة البشرية فما قام عليه الدليل وجب علينا معرفته تفصيلا وما لم يقم عليه دليل وجبت معرفته إجمالا فاندفع ما يقال إن ما يجب لمولانا من الكمالات أى الصفات الوجودية لا يتناهى و يستحيل عليه أضدادها وما لا يتناهى لا تتأتى معرفته لأن معرفة الشىء بعينه تقتضى تناهيه و بهذا سقط قول بعضهم لا بدّ فى الكلام من حذف مضاف تقديره بعض ما يجب و بعض ما يستحيل و بعض ما يجوز والمراد بالوجوب هنا الوجوب العقلى وهو عدم قبول الانتفاء و بين قوله يجب مع قوله أولا و يجب الجناس التام (قوله فى حق مولانا) أى لذات هى مولانا فحق بمعنى الذات وفى بمعنى اللام والاضافة للبيان وقيل إن المراد بالحق ما يجب له من الكمالات فالظرفية من ظرفية الخاص فى العام وقيل إن حق مقحمة وفى بمعنى اللام و يرشد لذلك قول المصنف فيما يأتى فمما يجب لمولانا ولم يقل فمما يجب فى حق مولانا (قوله وما يستحيل وما يجوز) أى ما يستحيل فى حق مولانا وما يجوز فى حق مولانا فحذف متعلقهما للعلم به مما قبله هذا على القول بعدم صحة التنازع فى المتوسط وأما عليه فيكون قوله فى حق مولانا تنازعه ما قبله وما بعده (قوله وكذا يجب عليه أن يعرف الخ) أى و يجب عليه أن يعرف مثل ذلك فى حق الرسل وجوبا كالوجوب السابق فى كونه بالشرع لا بالعقل (قوله مثل ذلك) أى مثل المذكور من الواجب والمستحيل والجائز فى حقه

على كل مكلف شرعا أن يعرف ما يجب فى حق مولانا جلّ وعزّ وما يستحيل وما يجوز وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك

تعالى إلا أن الواجب فى حق الله تعالى الغالب فيه وهو ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها دليله عقلى والنادر فيه وهو السمع والبصر والكلام ولوازمه دليله شرعى والواجب فى حق الرسل الغالب فيه وهوماعدا الصدق دليله شرعى والنادر فيه وهوالصدق دليله قيل عقلى وقيل وضعى وقيل عادى وهو المعتمد لما يأتى من أن دلالة المعجزة على صدق الرسل المعتمد أنها عادية وقيل إنها عقلية وقيل إنها وضعية وأقحم لفظ مثل لأنه لو أسقطها لتوهم أن عين الواجب والمستحيل والجائز فى حق الله هى عين الواجب والجائز والمستحيل فى حق الرسل مع أنها غيرها (قوله فى حق الرسل) يقال فى حق هنا ماتقدم وسكت عن الأنبياء مراعاة للقول بترادفهما أو نظرا لجميع الأحكام الآتية فانها خاصة بالرسل والقول بأنه سكت عنهم مراعاة لكون الرسل أخص ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم سهو لأنه بعد تسليم الاستلزام على الاطلاق لايفيد أن ماثبت للأخص يثبت للأعم والكلام فيه ألاترى أن الرسل يثبت لهم بالشرع التبليغ للذى أوحى إليهم ولم يثبت ذلك للأنبياء (قوله يجب شرعا) فيه إشارة إلى أن قول المتن شرعا من متعلقات قوله يجب لاقوله مكلف (قوله وهو البالغ العاقل) هذا ظاهر فى النوع الانسانى دون الجن والملائكة لأن الجن مكلفون بالاجماع من أصل الخلقة وأولهم على المشهور إبليس وهو مكلف بسماع كلام الله تعالى ومن بعده إما بسماع كلام الله تعالى أو بخلق علم ضرورى فيه أو بوصول دعوة رسول الانس إليه . وأما الملائكة ففى تكليفهم خلاف مشهور فعلى القول بتكليفهم فهم مكلفون من أصل الخلقة بسماع كلام من الله أو بخلق علم ضرورى فيهم أو بارسال بعضهم إلى بعض وتوقف التكليف على إرسال الرسل إنما هو بالنسبة لتكليف الانس فقوله تعالى ــ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ــ عام مخصوص وظهر من هذا أن المراد بالشرع فى قول الأصوليين لاحكم قبل الشرع بلوغ الدعوة بأحد الطرق المذكورة كذا ذكره العلامة يس ولم يزد الشارح شرط بلوغ الدعوة مع أنه شرط فى التكليف لابد منه نظرا إلى أن دعوته عليه الصلاة والسلام عمت كل أحد حتى من كان وراء السد أو أنه مشى على قول من يرى أن الدعوة لاتشترط فى التكليف بالعقائد بعد أول رسول لأن العقائد مجمع عليها بين الرسل ومن هذا يعلم أنه لايصح القول بنجاة أحد من الجاهلية الذين لامعرفة عندهم بالعقائد لكونه من أهل الفترة و إنما تنفع الفترة فى عدم الأحكام الفرعية . وحاصل مافى المسئلة أنه وقع خلاف هل يكفى فى التكليف بالعقائد بلوغ دعوة أى نبى كان أو لابد من بلوغ دعوة نبى زمانه ؟ قولان ، فقيل بالأول نظرا إلى أنه لافترة فى العقائد بخلاف الفروع وقيل بالثانى نظرا إلى أن فيها الفترة كالفروع وسكت المصنف أيضا عن شرط أهلية النظر مع أن المعرفة إنما تجب على البالغ العاقل المتأهل للنظر نظرا إلى أن كل أحد فيه أهلية النظر لأن الواجب هو الدليل الجملى وهو متيسر لكل أحد (قوله ماذكر) أى من الواجب والمستحيل والجائز فى حق الله تعالى وفى حق الرسل (قوله لأنه) أى المكلف وقوله بمعرفة ذلك أى بمعرفة ماذكر من الواجب والمستحيل والجائز فى حق الله تعالى وفى حق رسله والجار والمجرور متعلق بما بعده وهو قوله يكون مؤمنا والمعنى لأن المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه بمعرفة ذلك . واعلم أن الايمان قيل هو المعرفة أى الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل بأن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله وأن ماجاء به حق وقيل إنه حديث النفس التابع للمعرفة وهذا هو التحقيق والمراد بحديث النفس قولها آمنت بسيدنا محمد ورضيت بما جاء به والواقع ذلك منها بعد المعرفة إذا علمت ذلك فاعلم أنه إن حملنا الايمان فى كلام الشارح على المعرفة كانت الباء فى قوله بمعرفة ذلك للتصوير أو للسببية والمعنى لأن المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه المصور بمعرفة ذلك أو بسبب معرفته ذلك فالمعرفة سبب فى كونه مؤمنا لا للايمان حتى يشكل بأنه يلزم اتحاد السبب والمسبب فهو على نمط أن بالقدرة يكون قادرا و إن حملنا الايمان فى كلامه

فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام (ش) يعنى أنه يجب شرعا على كل مكلف وهو البالغ العاقل أن يعرف ماذكر لأنه بمعرفة ذلك يكون مؤمنا محققا لايمانه

على حديث النفس التابع للمعرفة كانت الباء ظاهرة فى أنها للسببية والمعنى لأن المكلف يكون مؤمنا أى محدثا لنفسه بما عرفه بسبب معرفته فالمعرفة سبب فى الايمان أى سبب عادى لأن الشأن أن من عرف شيئا وجزم به يحدث به نفسه لاعقلى إذ لا يلزم من المعرفة الايمان أى حديث النفس ألاترى أن الكفار الذين كانوا فى زمنه عليه الصلاة والسلام كانوا يعرفونه صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم و يعتقدون اعتقادا جازما أنه رسول الله ومع ذلك لم يحصل منهم إيمان بالمعنى المذكور أى حديث النفس، وقولها رضيت بما جاء به لما عندهم من العناد والأنفة وتفسير الايمان بحديث النفس التابع للمعرفة تفسير للايمان الكامل إن قلنا إن المقلد مؤمن وعليه فيكون أصل الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد وتفسير لأصله إن قلنا إن المقلد غير مؤمن فتدبر (قوله على بصيرة فى دينه) البصيرة فى الأصل معرفة الحق بالدليل والمراد منها هنا مجرد المعرفة وهو حال من قوله مؤمنا أى حالة كونه كائنا على معرفة أى متلبسا بالمعرفة فى دينه . وحاصله أن المكلف يكون مؤمنا محققا لايمانه ومتلبسا بالمعرفة فى دينه أى لأصل دينه بسبب معرفته لما ذكر من الواجب والجائز والمستحيل فى حق الله تعالى وفى حق رسله (قوله إشارة إلى أن المطلوب فى عقائد الايمان المعرفة ولا يكفى فيها التقليد) بيان أخذ ذلك منه أنه لما حكم على معرفة عقائد الايمان بالوجوب علم أن ماعدا المعرفة من التقليد فى العقائد وأحرى الظن والشك والوهم لايكفى فى الخروج من عهدة الطلب و يكون الشخص بذلك آثما (قوله الجزم) خرج عنه الشك والظن والوهم (قوله المطابق) أى المطابق متعلقه وهو النسبة المعتقدة إذ المطابقة إنما تعتبر بين النسبة المعتقدة وبين النسبة التى فى نفس الأمر وهو علم الله وقيل اللوح المحفوظ وخرج بهذا الجهل المركب كاعتقاد الفلسفى قدم العالم فان نسبته المعتقدة غير مطابقة لما فى الواقع (قوله عن دليل) أى الناشئ ذلك الجزم عن دليل أى أو ضرورة كالجزم بأن الواحد نصف الاثنين وكالجزم بأن هذا جدار أو حجر الناشئ ذلك ممن وقع بصره عليه من غير قصد ففى كلام الشارح حذف أو مع ما عطفت أو يراد بالدليل مطلق السبب والمرشد فيتناول الضرورة والبرهان ووقع البصر و إلا لزم أن يكون الحد الأول غير جامع والحد الثانى وهو حد التقليد غير مانع كذا قيل ولا حاجة لهذا لأن ماذكر من التعريف إنما هو تعريف للمعرفة المطلوبة فى هذا المقام وهى معرفة الواجب والجائز والمستحيل فى حق الله وفى حق رسله وهى لا تحصل إلا عن دليل وليس شىء منها ضروريا وهذا لاينافى أن المعرفة مرادفة للعلم وأن منها ما يكون ناشئا عن دليل ومنها ما يكون عن ضرورة لكن المعرف ليس مطلق المعرفة بل معرفة مخصوصة كما علمت (قوله ولا يكفى فيها التقليد) أى ولا يكون التقليد فى عقائد الايمان كافيا فى الخروج من الاثم بحيث إن المقلد فيها لا يعاقب وجزمه هنا بأن التقليد فى العقائد غير كاف فى الخروج عن الاثم لاينافى ماسيذكره من الخلاف لأن عدم الاكتفاء فى الخروج عن الاثم أعم من كونه مؤمنا عاصيا أو غير مؤمن لأن الاثم هنا صادق بأن يكون كفرا أو غير كفر . وحاصل ماذكره من الخلاف أقوال ثلاثة قيل إن المعرفة فى العقائد واجبة على كل أحد وجوب الفروع سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا فان قلد فيها كان مؤمنا عاصيا وقيل إن محل وجوبها وجوب الفروع إن كان فيه أهلية للنظر و إلا فلا تجب وعلى هذا فالمقلد إن كان فيه أهلية للنظر يكون مؤمنا عاصيا و إن لم يكن فيه أهلية كان مؤمنا غير عاص وقيل إن المعرفة فى العقائد واجبة وجوب الأصول وحينئذ فالمقلد كافر لأنه متى قيل إن هذا الشىء واجب وجوب الأصول فمعناه أن من ترك ذلك يكون كافرا والمصنف اعتمد القول الأخير فى الكبرى ولكنه غير مسلم والحق القول الثانى وهو القول بوجوب المعرفة وجوب الفروع إن كان فيه أهلية وأما القول الأول المفيد أن المقلد عاص مطلقا فهو مبنى على القول بجواز التكليف بما لا يطاق أو أنه مبنى على أن كل مكلف فيه أهلية للدليل الجلى (قوله ولا يكفى فيها) أى

على بصيرة فى دينه و إنما قال يعرف ولم يقل يجزم إشارة إلى أن المطلوب فى عقائد الايمان المعرفة وهى الجزم المطابق عن دليل ولا يكفى فيها التقليد وهو الجزم المطابق

في عقائد الايمان التقليد أي وأما الفروع فيكفي فيها التقليد بل يجب على من ليس أهلا للاجتهاد تقليد المجتهد فيها والفرق بين العقائد والفروع أن العقائد مطابقة لما في نفس الأمر بخلاف الفروع فانه لا يشترط فيها المطابقة لما في نفس الأمر لأن الذي أفاده المجتهد المقلد بالفتح إنما هو حكم ظني يحتمل أن يكون مطابقا لما في نفس الأمر ويحتمل أن يكون غير مطابق فأولى من قلده فيه ولا يلزم من كون المقلد في الفروع جازما أن يكون أرقى حالا من المجتهد الذي قلده لأن ذهن المقلد خال عن المزاحمة فلذا جزم بالحكم الذي قلد فيه وإن لم يكن مطابقا لما في نفس الأمر بخلاف المجتهد فان ذهنه لازدحام الأدلة فيه لا يجزم بالحكم بل يظنه . إن قلت إذا كان الحكم الذي استفاده المجتهد يحتمل أن يكون صوابا ويحتمل أن يكون خطأ كيف يصح اتباعه فيه والحال أن الخطأ لا يتبع. قلت محل كون الخطأ لا يتبع إذا قطع بأنه خطأ وما استفاده المجتهد لم يقطع بخطئه بل هو محتمل (قوله في عقائد الايمان) لا حاجة له مع قوله فيها (قوله بلا دليل) متعلق بالجزم أي الجزم المتلبس بعدم الدليل (قوله وإلى وجوب المعرفة الخ) أنت خبير بأن المعرفة ليست فعلا على الصحيح بل كيف لأنها من قبيل المعارف والعلوم وحينئذ فلا يتعلق بها الايجاب، نعم يتعلق بتحصيلها بمباشرة الأسباب ورفع الموانع (قوله وعدم الاكتفاء بالتقليد) أي في الخروج من الاثم كان إثم كفر أو عصيان والمراد الاثم ولو في الجملة أي في بعض الأحوال وحينئذ فقوله وعدم الاكتفاء بالتقليد صادق بالأقوال الثلاثة الآتية وبهذا التقدير اندفع ما يقال إن أريد عدم الاكتفاء بالتقليد في الخروج من إثم العصيان الحاصل للمقلد مطلقا ناسب القول الأول دون الثالث وإن أريد عدم الاكتفاء بالتقليد في الخروج من إثم الكفر ناسب القول الثالث دون الأول وإن أريد عدم الاكتفاء بالتقليد في الخروج من إثم الكفر وإثم العصيان الحاصل للمقلد كان فيه أهلية للنظر أم لا ناسب القول الأول والثالث دون الثاني المفصل فتأمل (قوله جمهور أهل العلم) ظاهره من المتكلمين ومن غيرهم كالفقهاء والمحدثين وهو كذلك بدليل ذكره مالكا مع أنه ليس من المتكلمين لأن المراد بهم العلماء الذين اعتنوا بتقرير أدلة العقائد ودفع الشبه الواردة عليها والشبه التي أوردها المبتدعة إنما صدرت منهم بعد الأئمة الأربعة كذا قيل وقد يقال بل الظاهر أنه أراد جمهور أهل العلم من المتكلمين وليس في كلامه ما يقتضي أن مالكا من المتكلمين بل بعد ما عزاه لمالك أيضا تقوية لأنه إمام جليل (قوله كالشيخ الأشعري) اسمه علي وكنيته أبو الحسن وهو مالكي المذهب كالباقلاني وأما إمام الحرمين فهو شافعي (قوله المقلد مؤمن إلا أنه عاص) أي فتكون المعرفة واجبة وجوب الفروع كالصلاة فمن لم يحصلها أثم وظاهر هذا القول كان المقلد فيه أهلية للنظر أو لا فيلزم عليه التكليف بما لا يطاق وهو غير جائز ورد بأنا لا نسلم عدم جوازه بل هو جائز بل واقع في أصول الدين على أنه لا يلزم عليه التكليف بما لا يطاق لأن صاحب هذا القول يرى أن الأهلية حاصلة لكل أحد لأن المطلوب الدليل الجلي الذي تحصل معه الطمأنينة بحيث لا يقول العارف له سمعت الناس يقولون شيئا فقلته والدليل الجلي متيسر لكل أحد وهذا القول مبني على أن أصل الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد كما سبق وبهذا يندفع ما أورده يس هنا (قوله التي ينتجها الخ) وصف كاشف (قوله النظر الصحيح) هو ما كان صحيح المادة والصورة محتويا على شروط الانتاج (قوله وقال بعضهم إنه مؤمن ولا يعصي الخ) وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب الفروع على من فيه أهلية للنظر الصحيح وهذا القول هو المعتمد (قوله المقلد ليس بمؤمن أصلا) أي بل هو كافر وليس المراد أنه منزلة بين منزلتين كما تقول المعتزلة في المؤمن العاصي إنه يخلد في عذاب غير عذاب الكفر إذ لا قائل بذلك في المقلد كما قاله ابن عرفة وناهيك بتحصيله بخلاف القول بكفره فانه موجود فيحمل كلام الشارح عليه وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب الأصول فمن لم يحصلها يكون كافرا وهذا

في عقائد الايمان بلا دليل وإلى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم كالشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين وحكاه ابن القصار عن مالك أيضا ثم اختلف الجمهور القائلون بوجوب المعرفة فقال بعضهم المقلد مؤمن إلا أنه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح وقال بعضهم إنه مؤمن ولا يعصي إلا إذا كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح وقال بعضهم المقلد ليس بمؤمن أصلا

القول مبنى على أن النظر شرط فى الايمان وأن الايمان المعرفة أو حديث النفس التابع للمعرفة على ماسبق
ومهما انتفى الشرط انتفى المشروط (قوله وقد أنكره بعضهم) أى وقد أنكر القول بعدم إيمان المقلد
بعضهم وهذا خلاف ماصححه فى شرح الكبرى من كفره وادّعى الاجماع عليه وقد علمت ماهو المعتمد
من تلك الأقوال . واعلم أن الخلاف فى المقلد فى كفره وعدم كفره إنما هو بالنسبة لنجاته وعدمها فى الآخرة
لأنه فى الدنيا لاقائل بأنه يعامل معاملة الكافر بل يعامل معاملة المسلمين فيها اتفاقا قال الشاوى وهذا الخلاف
الذى فى المقلد بعكس الخلاف الذى فى المعتزلة فى أنها كفار أو مؤمنون عصاة فانه بالنظر لحال الدنيا أى هل
تجرى عليهم أحكام الكفار فى الدنيا أم لا وأما فى الآخرة فلا خلاف أنهم يخلدون فى النار وتأمله (قوله
ولامام الحرمين الخ) لما كان كلام إمام الحرمين المذكور يتوهم مخالفته لما نقله المصنف عن الجمهور
من الخلاف فى إيمان المقلد أتى به ثم اعتذر عنه بما يزيل المخالفة حيث قال قلت الخ (قوله يسعه للنظر فيه)
الضمير المستتر فى يسعه للزمن والبارز لمن عاش والجملة صفة لزمن والرابط الضمير المستتر وفى بعض النسخ
يسعه النظر من غير لام جر وهى مشكلة إلا أن يقرأ النظر بالنصب بنزع الخافض أى يسعه النظر (قوله
ونظر) أى وعرف (قوله وإن لم ينظر لم يختلف فى عدم صحة إيمانه) ظاهره ولو كان عنده اعتقاد
لكونه مقلدا وهذا صريح فى أن المقلد كافر اتفاقا فيخالف ماتقدم له من الجزم بالخلاف فى كفره وعدم
كفره ثم إن ماذكره من عدم صحة الايمان فى هذا التقسيم مقيد بما إذا كان تركه للنظر اختيارا ولم تحصل له
المعرفة بإلهام من الله (قوله ففى صحة إيمانه قولان) إنما لم يحكم بكفره قطعا للشبهة القائمة فانه قد يقال إنه لما
لم يعش زمانا يسع النظر واخترمته المنية تبين عدم الوجوب عليه (قوله والأصح عدم الصحة) أى نظرا
لتقصيره بالتأخير وإن تبين اتساع الزمان لتحصيل الواجب ونظير ذلك فى الجملة المرأة فى نهار رمضان
تصبح مفطرة وهى طاهرة ثم تحيض فى يومها ذلك فانها عاصية وإن ظهر أنه لم يمكنها إتمام الصوم (قوله
ولعل هذا التقسيم إنما هو فيمن لا جزم عنده بعقائد الايمان أصلا) أى والذى جرى فيه الخلاف فيمن
عنده جزم فقوله ولعل الخ جمع بين كلام إمام الحرمين وماقبله وإنما ترجى الشارح ولم يجزم بذلك لاحتمال
كلام الشامل أن يخص بمن لا جزم عنده كما قال الشارح وأن يعمم فيه بحيث يشمله ويشمل المقلد الجازم هذا
وفى كلام الشارح شئ وذلك لأن من لا جزم عنده صادق بالظان والشاك فى العقائد والمتوهم لها والمعتقد
لضدها وخالى الذهن عنها لكونه نشأ بعيدا عن أهل الاسلام بالمرة وهذا وإن ظهر فى القسم الثانى وهو
من عاش بعد البلوغ زمنا طويلا يسعه فيه النظر وترك لا يظهر بالنسبة للقسم الأول وهو من عاش بعد
البلوغ زمنا طويلا يسعه فيه النظر ونظر لأن هذا عنده جزم فلا يصح أن يحمل على من لا جزم عنده
الصادق بالخمسة المتقدمة ولا يظهر أيضا بالنسبة للقسم الثالث وكذا الرابع بالنظر للقول فيه بالايمان
وذلك لأن من عاش بعد البلوغ زمنا لا يسعه فيه النظر وشغل ذلك الزمان ببعض النظر أو أعرض عن
النظر فيه بالمرة ولم يحصل عنده جزم بالعقائد بل ظنها أو شك فيها أو توهمها أو جزم بضدها أو كان خالى
الذهن عنها كيف يقال بصحة إيمانه بل هذا كافر قطعا . وأجيب بأن المراد بقوله ولعل هذا التقسيم
أى ولعل بعض هذا التقسيم وهو القسم الثانى والثالث والرابع فيمن لا جزم عنده بدليل أن الأول عنده
جزم ويراد بالايمان فى الثالث والرابع على أحد القولين لازمه وهو عدم المؤاخذة بالكفر فلا ينافى أنه
كافر فى الواقع ولا غرابة فى عدم مؤاخذة من اعتقد الضد أو الشك ونحوه لأنه لما ضاق الزمان عليه ولم يتسع
للنظر غاية أمره أن يكون كأهل الفترة وهذا الجواب الذى ذكره الشارح بعيد فالأحسن أن يحمل
كلام إمام الحرمين على المقلد الجازم كما فى الذى قبله ويكون ماذكره إمام الحرمين من عدم الخلاف
فى كفر المقلد طريقة والذى قبله من جريان الخلاف فيه طريقة أخرى فلأهل هذا الفن طريقتان

وقد أنكره بعضهم
ولامام الحرمين فى
الشامل تقسيم المكلفين
إلى أربعة أقسام فمن
عاش بعد البلوغ زمنا
يسعه للنظر فيه ونظر لم
يختلف فى صحة إيمانه
وان لم ينظر لم يختلف فى
عدم صحة إيمانه ومن
عاش بعد زمنا لا يسعه
النظر وشغل ذلك
الزمان اليسير بما يقدر
عليه فيه من بعض
النظر لم يختلف فى صحة
إيمانه وإن أعرض
عن استعمال فكره
فيما يسعه ذلك الزمان
اليسير بما يقدر عليه
فيه من النظر ففى صحة
إيمانه قولان والأصح
عدم الصحة) قلت
ولعل هذا التقسيم إنما
هو فيمن لا جزم
عنده بعقائد الايمان
أصلا

ولو بالتقليد [وذهب غير الجمهور إلى أن النظر ليس بشرط فى صحة الايمان بل وليس بواجب أصلا] أو إنما هو من شروط الكمال فقط وقد اختار هذا القول الشيخ العارف الولى ابن أبى جمرة والامام القشيرى والقاضى أبو الوليد بن رشد والامام أبو حامد الغزالى وجماعة والحق الذى يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح مع التردد فى كونه شرطا فى صحة الايمان أولا والراجح أنه شرط فى صحته وقد عزا

طريقة تحكى الخلاف فى إيمانه وكفره وطريقة تحكى الاتفاق على كفره كذا قرره شيخنا العلامة العدوى وذكر الشيخ الملوى ماحاصله أن تقسيم إمام الحرمين يحتمل أن يكون فى المقلد والغافل والساهى والذاهل ليخرج معتقد الضد والشاك أى أنهم إما أن ينظروا نظرا كاملا زال به التقليد والغفلة والسهو والذهول وإما أنهم لم ينظروا مع سعة الزمان إلى آخر ماذكره إمام الحرمين وتكون حكاية الاجماع على كفر المقلد طريقة لامام الحرمين (قوله ولو بالتقليد) هذا من مدخول النفى أى فيمن كان جزمه ولو بالتقليد منتفيا (قوله وذهب غير الجمهور) هذا مقابل لقوله و إلى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم ثم إن المراد غير الجمهور من المتكلمين ولا يعترض بجعله ابن أبى جمرة ومن بعده من المتكلمين مع أنهم ليسوا منهم لأنه ليس فى كلامه مايقتضى أنهم منهم بل بعدماذكر غير الجمهور ذكر بعض الصوفية والفقهاء تقوية لأصحاب هذا القول (قوله إلى أن النظر) أى ومثله المعرفة التابعة له (قوله ليس بشرط فى صحة الايمان) هذا رد للقول الثالث من أقوال الجمهور المتقدمة وقوله بل وليس بواجب أصلا رد للقول الأول والثانى من أقوالهم (قوله وإنما هو) أى النظر من شروط الكمال فقط أى ومثله المعرفة التابعة له فتكون المعرفة على هذا مندوبة وقوله فقط اسم فعل معناه انته عن ذكر غيره فلا تقل إنه شرط فى صحة الايمان ولا فى الخروج عن الاثم مطلقا ولا بالتفصيل بين من فيه أهلية ومن لا أهلية فيه بل قل إنه غير واجب أصلا بل شرط كمال (قوله وإنما هو من شروط الكمال) أى أنه مندوب وقضية مقابلة هذا القول لما تقدم تدل على أن المندوب هو الدليل الاجمالى فان أتى بالتفصيلى فهو فى ضمنه وزاد خيرا وأما الدليل التفصيلى فهو فرض كفاية على الأمة يجب أن يقوم به البعض حتى عند من قال بالندب ولا ينبغى أن يقال على القول بالندب إن الدليل الجلى مندوب على العين والتفصيلى مندوب على الكفاية . بقى شىء وهو أن ظاهر هذا القول أن النظر لا يتصف بالوجوب فى حال فيقتضى أن التقليد هو الواجب ابتداء وحينئذ فلو تركه ابتداء ونظر حرم عليه النظر ولا يكون آتيا بمندوب إلا أن يقال إنه من شروط الكمال عند وجود التقليد وأما عند عدمه فله جهتان فهو حرام من جهة أن فيه تركا للتقليد الواجب أولا وواجب من جهة أنه تأدى به ماهو أولى مما يتأدى بالتقليد اهـ يس (قوله يدل عليه الكتاب والسنة) أى فقد ورد فيهما الأمر بالنظر فى مواضع كثيرة والأمر إذا أطلق ينصرف للوجوب وكثرته تفيد القطع بالوجوب والوجوب محتمل للشرطية وغيرها إذ الوجوب أعم منها والأعم لا اشعار له بأخص معين ولذا قال مع التردد الخ (قوله وجوب النظر) أى الموصل لمعرفة العقائد ومثله المعرفة بها لأنها تابعة له والتابع يعطى حكم المتبوع (قوله فى كونه شرطا فى صحة الايمان) أى فيكون واجبا وجوب الأصول وقوله أولا فيكون واجبا وجوب الفروع وهذا الحق الذى ذكره هنا هو عين ماذهب اليه جمهور أهل العلم سابقا . واعلم أن الحق هو الحكم المطابق للواقع و يوصف به الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك و يقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع فى الأقوال خاصة و يقابله الكذب وقد يفرق بين الصدق والحق بأن المطابقة معتبرة فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الخبر مطابقة حكمه للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع لحكمه (قوله والراجح أنه شرط) يعنى فى صحة الايمان بمعنى أنه لا يوجد الايمان ولا يتحقق إلا إذا نشأ عن نظر وأما إذا نشأ عن تقليد فلا يحصل الايمان و يحصل الخلود فى النار وقد علمت سابقا أن هذا خلاف الراجح وأن الراجح أن النظر واجب وجوب الفروع فى حق من فيه أهلية للنظر وحينئذ فالمقلد الذى فيه أهلية النظر مؤمن عاص فقط و إيمانه منج له من الخلود فى النار وأما إن كان ليس فيه أهلية للنظر فهو مؤمن غير عاص (قوله وقد عزا الخ) أشار بذلك إلى ضعف القول بأن النظر ليس شرطا فى صحة الايمان بل شرط كمال وأن التقليد

ابن العربى القول بأنه تعالى يعلم بالتقليد إلى المبتدعة وضعه فى كتابه المتوسط فى الاعتقاد (ز) اعلموا علمكم الله أن هذا العلم المكلف به لا يحصل ضرورة ولا إلهاما ولا يصح التقليد فيه ولا يجوز أن يكون الخبر طريقا اليه وإنما الطريق اليه النظر ورسمه أنه الفكر المرتب فى النفس على طريق يفضى إلى العلم أو الظن

كاف فى عقائد الايمان حيث نسبه ابن العربى للمبتدعة ولا يخفى مناسبة هذه الجملة الحدية التى قبلها وهى قوله والراجح أنه شرط فهى كالتأكيد فى المعنى لأرجحية كون النظر شرطا فى صحة الايمان (قوله ابن العربى) اعلم أن ابن العربى اثنان وكل منهما أندلسى الأول الذى قيل فيه خزانة العلم وقطب المغرب هو الامام أبو بكر بن العربى الفقيه صاحب العارضة والتفسير والثانى محيى الدين ابن العربى الصوفى صاحب الفتوحات المكية وقد يفرق بينهما فيقال فى الأول ابن العربى بأل وفى الثانى ابن عربى بدون أل وكان الأول معاصرا لابن رشد اتفق أن ابن رشد عرض عليه كتابا له شرحا على العتبية فى الفقه فقال له ابن العربى بم سميت كتابك فقال له ابن رشد سميته بالبيان والتحصيل فقال له مابينت وما حصلت ياابن الأمة وطرحه له فاتفق بعد ذلك أن ابن العربى ركب البحر فى سفينة فهاجت الريح عليه وكادت السفينة أن تغرق فصار ابن العربى يقول يدك ياابن رشد ويكرر ذلك فرفعت تلك السفينة ولم تغرق وهو المراد هنا فى كلام الشارح (قوله فى كتابه المتوسط) لابن العربى الفقيه ثلاثة كتب فى فن الكلام كتاب كبير وكتاب صغير وكتاب متوسط وقوله فى الاعتقاد بدل من قوله فى كتابه المتوسط أى فى مبحث الاعتقاد (قوله علمكم الله) جملة دعائية (قوله إن هذا العلم) أى العلم بعقائد التوحيد (قوله لا يحصل ضرورة) أى لا يحصل بالضرورة أى لا تكون الضرورة طريقا موصلة اليه فى حق كل المكلفين وهذا لا ينافى أن العلم بالعقائد قد يكون ضروريا بالنسبة لبعض الخواص . واعلم أن العلم الضرورى يطلق على ما حصل بغير نظر واستدلال وإن حصل بطريق الكسب كعلمك بأن السقف مركب من خشب ومسامير الحاصل ذلك العلم من رفع بصرك للسقف اختيارا ويطلق على ما حصل بغير اختيار فى طريقه كعلمك بأن هذا الشىء حجر أو جدار حيث وقع بصرك عليه بلا قصد وهذا هو المراد هنا فقوله لا يحصل ضرورة أى اضطرارا من غير قدرة على رفعه (قوله ولا إلهام) الالهام إلقاء شىء من الخير فى القلب بطريق الفيض ولكن يرتكب فيه التجريد هنا بأن يراد منه مجرد الالقاء أى ولا يحصل هذا العلم بالقاء الله له فى القلب أى ليس إلقاء الله طريقا موصلا لحصوله . واعلم أن المنفى كون الالهام طريقا موصلة لحصوله بالنسبة لكل الناس فلا ينافى أن بعض الخواص يلقى الله تعالى معرفة العقائد فى قلبه بدون نظر واستدلال (قوله ولا يصح التقليد فيه) أى لا يصح أن يكون التقليد طريقا فيه أى موصلة له (قوله ولا يجوز أن يكون الخبر) أى الكتاب والسنة طريقا موصلة اليه هذا فيما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها من كل ما تتوقف عليه المعجزة الدالة على صدق الرسل وأما هذه الستة فان طريق العلم بها الخبر كما سيأتى (قوله ورسمه) أى النظر أى تعريفه بالرسم (قوله الفكر) هو حركة النفس فى المعقولات كحركتها فى حدوث العالم أو فى وجود الاله وأما حركتها فى المحسوسات كحركتها فى سقف البيت مثلا فيقال له تخييل وقوله المرتب فى النفس أى المرتب أثره ومتعلقه وهو المقدمات والجنس والفصل ويحتمل أن يراد بالفكر المفكر فيه بدليل الوصف بالترتيب فى النفس (قوله على طريق) متعلق بقوله المرتب وتلك الطريق هى تقديم الصغرى على الكبرى والجنس على الفصل أو على الخاصة وكون القياس محتويا على شروط الانتاج المذكورة فى فن المنطق واحترز بقوله المرتب عن القضية الواحدة لانتفاء الترتيب فيها فلا تسمى نظرا واحترز بقوله على وجه يفضى الخ عما لو كان الترتيب خارجا عن الأشكال الأربعة أو خاليا عن الشروط المعتبرة فيه كأن يكون من جزئيتين وسالبتين فانه لا يسمى نظرا (قوله يفضى إلى العلم) أى يؤدى إلى العلم أى إن كانت المقدمات كلها يقينية كما فى قولك العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث أو إلى الظن ان كانت المقدمات كلها ظنية أو بعضها ظنيا وبعضها يقينيا كما فى قولك هذا يدور فى الليل بالسلاح وكل من يدور فى الليل بالسلاح سارق وإذا علمت أن الفكر تارة يفضى إلى علم وتارة يفضى إلى ظن تعلم

أن فى التعريف حذف أومع ماعطفت أوأن المراد بالعلم مطلق الادراك أعم من كونه علما أوظنا بدليل
قوله بعد أوغلبة ظنّ فى المظنونات وماذكرناه من أن الفكر تارة يفضى إلى علم وتارة يفضى إلى ظنّ ظاهر
إذا كان المرتب قياسا وإن كان المرتب تعريفا أدّى إلى العلم فقط كما فى قولك فى تعريف الانسان حيوان
ناطق فانه يؤدّى إلى العلم بحقيقة الانسان وهو مجهول تصوّرى (قوله يطلب به) أى يحصل بذلك الفكر
(قوله من قام به) من فاعل يطلب والذى قام به الفكر الذى هو فاعل الطلب النفس أو الهيكل الانسانى
الذى هو النفس والجسد وفى قوله من قام به إشارة إلى أن المعنى إنما يوجب حكما لمن قام به خلافا للمعتزلة
(قوله فى العلميات) أى فى المسائل التى لا يكفى فيها إلا العلم كالعقائد (قوله فى المظنونات) أى فى المسائل
التى يكتفى فيها بالظنّ كالمسائل الفرعية (قوله ولو كان هذا العلم الخ) هذا شروع فى بيان المانع من كون
كل من الضرورة والالهام والتقليد والخبر طريقا موصلة للعلم بعقائد التوحيد فقوله ولو كان هذا العلم
أى العلم بعقائد التوحيد يحصل لكل مكلف ضرورة أى قهرا بدون اختيار (قوله لأدرك ذلك جميع
العقلاء) أى لحصل ذلك العلم لجميع العقلاء لأنه لاسبب له خاص ولأنه لو لم يحصل ذلك العلم فى كل أحد مع
فرض أنه لا طريق له إلا الضرورة للزم التكليف بما لا يطاق وهو ممنوع لأنه بمثابة أن يقال افعل يامن هو
ملجأ للفعل أويامن لاقدرة له على الفعل أى لكن التالى باطل بالمشاهدة فكذا المقدّم. إن قلت إن الملازمة
ممنوعة لأن السوفسطائية لم يدركوا الضروريات كما مشى عليه المصنف فى شرح مختصر المنطق. قلت إنه
أراد بجميع العقلاء أكثرهم أوأن ابن العربى يقول إن السوفسطائية عقلاء وإنكارهم للضروريات
عناد منهم فلا يلتفت لهم (قوله أو إلهاما) أى ولو كان ذلك العلم يحصل بالالهام (قوله لوضع الله الخ)
أى لكن التالى باطل بالمشاهدة إذ كثير من الناس مكلفون ولا علم عندهم فالمقدّم مثله (قوله كل حىّ)
أراد به البالغ العاقل بدليل قوله ليتحقق به التكليف فهو من إطلاق العام وإرادة الخاص (قوله
ليتحقق به التكليف) هذا بيان للملازمة. وحاصله أن المعرفة مكلف بها ولو انحصر تحصيلها فى الالهام
للزم الوضع المذكور أعنى وضع الله العلم بالعقائد فى قلب كل مكلف لأجل أن يتحقق ويحصل التكليف
أى أثر التكليف وهو الأمر المكلف به كالمعرفة لأن التكليف الالزام بما فيه كلفة وإلا كان التكليف
بالمعرفة تكليفا بما لا يطاق وهو ممنوع وقد سبق منعه (قوله نوع ضرورة) أى نوع من أنواع ذى
الضرورة أى نوع من أنواع العلم الحاصل بالضرورة لأن العلم الضرورى بالمعنى الثانى السابق وهو الحاصل
قهرا بدون اختيار صادق على العلم الحاصل بالالهام كما هو صادق على العلم الحاصل بغير الالهام كالعلم بأن
الواحد نصف الاثنين وكالعلم بأن هذا الشئ حجر الحاصل من وقوع البصر عليه بغير قصد (قوله وقد أبطلنا
الضرورة) أى وقد أبطلنا كون هذا العلم يحصل بالضرورة بقولنا فيما سبق ولو كان هذا العلم يحصل
ضرورة لأدرك ذلك جميع العقلاء (قوله ولا يصح أن يقال إنه تعالى يعلم بالتقليد) أى لا يصح أن يقال
ذلك بحيث يكون التقليد طريقا للعلم بمعرفة الله (قوله كما قال جماعة من المبتدعة) راجع للمنفى (قوله
لأنه لو عرف بالتقليد) هذا إشارة إلى قياس شرطى حذف استثنائيته وذكر دليلها وحذف أيضا مقدم
الشرطية وأصل التركيب هكذا لو كان التقليد طريقا للعلم به لحصل العلم به تعالى بالتقليد لكن التالى باطل
فكذلك المقدم أما الشرطية فالملازمة فيها ظاهرة ووجه بطلان التالى الذى هو الاستثنائية أن المقلد
لا يخلو إما أن يقلد كل واحد من الناس أو بعضهم وكلاهما لا يصح لأنه إن قلد واحدا مثلا دون غيره لزم عليه
الترجيح من غير مرجح لاستواء المقلدين بالفتح وعدم كون بعضهم أولى من بعض باتباع قوله
والترجيح من غير مرجح باطل فليكن ما أدّى إليه من تقليد البعض دون البعض الذى هو طريق لحصول
هذا العلم باطلا وإن قلد الكل لزم عليه الجمع بين المتنافيات فى الاعتقاد لأن أقوال المقلدين بالفتح متنافية

يطلب به من قام به علما
فى العلميات أو غلبة ظنّ
فى المظنونات ولو كان
هذا العلم يحصل ضرورة
لأدرك ذلك جميع
العقلاء أو إلهاما لوضع
الله تعالى ذلك فى قلب
كل حىّ ليتحقق به
التكليف وأيضا فإن
الالهام نوع ضرورة
وقد أبطلنا الضرورة
ولا يصح أن يقال إنه
تعالى يعلم بالتقليد كما قال
جماعة من المبتدعة لأنه
لو عرف بالتقليد

أي والجمع بين المتنافيات في الاعتقاد باطل فليكن ما أدى إليه من تقليد الكل الذي هو طريق لحصول هذا العلم باطلا. فالحاصل أن حصول العلم عن التقليد يؤدي إما إلى الترجيح بلا مرجح و إما إلى الجمع بين المتنافيات في الاعتقاد وكلاهما محال فما أدى لذلك وهو حصول العلم عن التقليد محال وحينئذ فلا يحصل العلم بالتقليد (قوله لما كان الخ) أي لحصل العلم به لكن التالي باطل لأنه إما أن يقلد الكل أو البعض وكلاهما لا يصح لأنه إن قلد البعض لزم عليه الترجيح من غير مرجح لانتفاء كون قول واحد من المقلدين أولى بالاتباع لتساويهم بحسب الظاهر فما نافية وقوله وأقوالهم الخ أي و إن قلد الكل لزم عليه اعتقاد المتنافيات لأن أقوالهم متضادة مختلفة فقوله لما كان قول واحد الخ تعليل لعدم صحة تقليد البعض وقوله وأقوالهم الخ تعليل لعدم صحة تقليد الكل (قوله وأقوالهم) أي المقلدين بفتح اللام كأبي الحسن الأشعري وأتباعه القائلين بأن الله تعالى قادر بقدرة زائدة على ذاته وأنه يرى في الآخرة وكالجبائي وأتباعه القائلين بأنه قادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات وأنه لا يرى في الآخرة وقوله ومختلفة عطف تفسير (قوله كيف يعلم) أي لا يعلم فالاستفهام إنكاري بمعنى النفي أي لأن من لا يعلمه لا يعلم أن الخبر خبره لتوقف العلم بأن الخبر خبره على العلم به ولو كان الخبر طريقا إلى العلم به للزم عليه توقف العلم على الخبر فيلزم الدور. والحاصل أنه لو كان الخبر طريقا للعلم بالله للزم الدور لأن العلم به تعالى يتوقف حينئذ على العلم بأن هذا الخبر خبره تعالى والعلم بأن هذا الخبر خبره يتوقف على العلم به تعالى فكل من العلمين متوقف على الآخر وهذا دور وهو محال فما أدى إليه من كون الخبر طريقا إلى العلم به محال وحينئذ فلا يكون الخبر طريقا إلى العلم به وهذا في غير السمع والبصر والكلام ولوازمها فانها تعلم بالخبر كما يأتي (قوله فثبت) أي فاذا بطل كون الضرورة والالهام والتقليد والخبر طريقا للعلم به تعالى ثبت أن طريقه النظر أي الصحيح المركب من مقدمات يقينية لأن النظر قد يطلب به الظن كما مر والمطلوب هنا إنما هو العلم اليقيني (قوله وهو أول واجب على المكلف) أي أول واجب وسيلة فلا يعارض قوله بعد أن المعرفة أول الواجبات لأن المراد به أنها أول واجب قصدا. إن قلت على أن الايمان حديث النفس لا يصح أن تكون المعرفة أول واجب قصدا بل هو الايمان فلا يصح الجمع المذكور بين القولين. قلت المعرفة مقصد بالنسبة للنظر وان كانت وسيلة للايمان الذي هو حديث النفس (قوله إذ المعرفة الخ) علة لكون النظر أول واجب (قوله فبضرورة تقديمه الخ) فيه أن ضرورة تقديمه عليها إنما تقتضي توقفها عليه فقط لا إثبات الوجوب له فضلا عن كون وجوبه قبلها فكان الأولى أن يقول فبضرورة أنها لا تحصل إلا به أو أنها متوقفة عليه ثبت له صفة الوجوب قبلها لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بوجوبه ثم إن ما ذكره الشارح في ثبوت الوجوب للنظر قبل المعرفة مبني على أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بوجوب آخر غير وجوب المقصد فعندنا أمران أمر تعلق بالنظر وأمر تعلق بالمعرفة والتحقيق عند الأصوليين أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بوجوب المقصد لا بوجوب آخر وحينئذ فليس عندنا إلا أمر واحد متعلق بالمعرفة والنظر فلا يتم قول الشارح إن النظر أول واجب ولا قوله فثبت له صفة الوجوب قبلها (قوله و إيجاب المعرفة بالله معلوم من دين الأمة ضرورة) هذا مرتبط بقوله إذ المعرفة أول الواجبات أي و إنما حكمنا عليها بأنها أول الواجبات لأن إيجابها معلوم من دين الأمة بالضرورة فبعد أن بين وجه كون النظر واجبا شرع في بيان وجوب المعرفة فذكر أنه معلوم من الدين بالضرورة ومراده بالضرورة الشهرة: أي أن وجوبها شائع مشهور بين الناس لكن لم يصل لحد الضرورة بحيث يعرفه الخاص والعام وليس المراد بكون ذلك الوجوب ضروريا أنه أمر بديهي يعرفه الخاص والعام حتى يلزم كفر من أنكر وجوب المعرفة وقال إنها شرط كمال والتقليد يكفي في عقائد التوحيد [قوله فصل] هذه الترجمة من جملة كلام ابن العربي و إنما

لما كان قول واحد من
المقلدين أولى بالاتباع
والانقياد إليه من الآخر
كيف وأقوالهم متضادة
ومختلفة ولا يجوز أيضا
أن يقال إنه يعلم بالخبر
لأن من لم يعلم الله تعالى
كيف يعلم أن الخبر خبره
فثبت أن طريقه النظر
وهو أول واجب على
المكلف إذ المعرفة أول
الواجبات ولا تحصل
إلا به فبضرورة تقديمه
عليها تثبت له صفة
الوجوب قبلها وإيجاب
المعرفة بالله معلوم من
دين الأمة ضرورة

[فصل]

فصل

ومع أنا نقول إن المعرفة واجبة وأن النظر الموصل إليها واجب فان بعض أصحابنا يقول إن من اعتقد فى ربه تعالى الحق وتعلق به اعتقاده على الوجه الصحيح فى صفاته فانه مؤمن موحد ولكن هذا لايصح فى الأغلب إلا لناظر ولو حصل لغير ناظر لم نأمن أن يتخلخل اعتقاده فلا بد عندنا أن يعلم كل مسئلة من مسائل الاعتقاد بدليل واحد ولا ينفعه اعتقاده إلا أن يصدر عن دليل علمه بذلك

فصل بين الكلام السابق واللاحق بلفظ فصل لأن الكلام السابق يفيد عدم الاكتفاء بالتقليد والكلام اللاحق يفيد الاكتفاء به (قوله ومع أنا نقول) يحتمل أن الواو زائدة ومع متعلقة بيقول الثانى وأن ومادخلت عليه مؤولة بالمصدر والفاء فى قوله فان واقعة فى جواب شرط مقدر داخلة على قول محذوف أى إذا عرفت ماتقدم فنقول إن بعض أصحابنا يقول إن من اعتقد فى ربه الحق فهو مؤمن مع قولنا إن المعرفة واجبة الخ أى وقوله مخالف لقولنا إذ مقتضى قوله الاكتفاء بالتقليد فى عقائد الايمان ومقتضى قولنا عدم الاكتفاء به فيها ويحتمل أن تكون الواو للاستئناف داخلة على قول محذوف ومع متعلقة بذلك القول المحذوف وأن ومادخلت عليه مؤولة بمصدر وقوله فان بعض أصحابنا الفاء فيه زائدة وان بعض أصحابنا مقول القول المحذوف أى ونقول مع قولنا إن المعرفة واجبة الخ إن بعض أصحابنا يقول إن من اعتقد فى ربه الحق فهو مؤمن أى وقوله مخالف لقولنا لأن مقتضى قوله الاكتفاء بالتقليد فى عقائد الايمان ومقتضى قولنا عدم الاكتفاء به فيها فتدبر (قوله إن المعرفة) أى فى عقائد التوحيد واجبة أى ومقتضى ذلك عدم الاكتفاء بالتقليد فيها (قوله إن من اعتقد فى ربه) أى اعتقادا ناشئا عن التقليد كما هو ظاهر السياق لا عن النظر (قوله الحق) أى الاعتقاد الحق أى الصحيح أو النسبة الحق أى المطابقة للواقع كاعتقاد ثبوت القدرة لله والثانى أوفق بما تقدم من أن الحق هو الحكم المطابق للواقع وأنه يوصف به الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتماله على ذلك (قوله وتعلق به اعتقاده) أى وتعلق اعتقاده بربه وهذا عطف لازم على ملزوم لأنه يلزم من اعتقاده الحق فى ربه تعلق اعتقاده به (قوله على الوجه الصحيح) أى المطابق للواقع (قوله فانه مؤمن موحد) ظاهره من غير إثم يلحقه بناء على أن المعرفة غير واجبة وحينئذ فهذا القائل يقول بعدم وجوب المعرفة وعدم وجوب النظر الموصل إليها و بالاكتفاء بالتقليد (قوله ولكن هذا) أى ما اقتضاه قوله فانه مؤمن موحد من ثبوت الايمان له لايصح فى الأغلب الخ وهذا الاستدراك من كلام ابن العربى أتى به دفعا لما يتوهم من صحة ما اقتضته عبارة ذلك البعض من ثبوت الايمان له وفى بعض التقارير توجيه اسم الاشارة للاعتقاد الصحيح فقوله لكن الخ اعتراض من ابن العربى على ذلك البعض (قوله لايصح) أى لايثبت (قوله فى الأغلب) قضيته أن يصح ذلك فى الغالب والمساواة والنادر مع أن القصد أنه لايصح أصلا فالمناسب حذف قوله فى الأغلب (قوله ولو حصل) أى هذا وهو الاعتقاد الصحيح أى ولو فرض حصوله كما يفرض المحال لغير ناظر الخ وحينئذ فلا يقال إن قوله ولو حصل ينافى ماسبق من أنه لايصح الاعتقاد الصحيح إلا لناظر (قوله يتخلخل) أى يتزلزل اعتقاده بعروض ماينافيه من شك ونحوه بسبب ورود شبهة عليه (قوله فلا بد) أى فيجب أن يعلم الخ وهذا مفرع على ماقبله أى وحيث كان الأمر كما ذكر فلابد الخ فتكون المعرفة واجبة والنظر الموصل إليها واجبا وهو ماقلناه قال الشيخ يحيى فى قوله فلابد أصله فى الاثبات بد الأمر فرق وتبدد تفرق وجاءت الخيل بددا أى متفرقة فاذا انتفت التفرقة والمفارقة بين شيئين حصل تلازم بينهما دائما وانفصال أحدهما واجبا للآخر ومن ثم فسروا لابد بوجب فاعرف ذلك اه (قوله كل مسئلة) أى وجبت علينا معرفتها (قوله بدليل) أى قطعى وهو البرهان المركب من مقدمات يقينية والمراد بالدليل مايشمل الجلى وقوله واحد بيان لأقل ما يكفى (قوله ولا ينفعه اعتقاده الخ) أى وحينئذ فالمقلد كافر عند ابن العربى وقوله ولا ينفعه الخ لازم لما قبله (قوله علمه) يصح أن يكون مصدرا بالرفع فاعلا ليصدر أو بالجر باضافة دليل إليه و إضافة الدليل إليه من حيث إن الدليل مفيد له فالاضافة لأدنى ملابسة وفاعل يصدر ضمير يعود على الاعتقاد والمراد بالعلم على كلا الاحتمالين الاعتقاد فيكون إظهارا فى محل الاضمار وضمير ينفعه واعتقاده وعلمه للشخص المعتقد

فلو اخترم وقد تعلق اعتقاده بالبارى تعالى كما ينبغى وعجز عن النظر فقال جماعة منهم إنه يكون مؤمنا وإن تمكن من النظر ولم ينظر قال الأستاذ أبو اسحق يكون مؤمنا عاصيا بترك النظر وبناه على أصل الشيخ أبى الحسن فأما كونه مؤمنا مع العجز والاخترام فظاهر إن شاء الله تعالى وأما كونه مؤمنا مع القدرة على النظر وتركه فقوله فيه نظر عندى ولا أعلم صحته الآن . فان قيل قد أوجبتم النظر قبل الايمان على ما استقر من كلامكم فاذا دعى المكلف إلى المعرفة

واسم الاشارة فى قوله بذلك عائد على كل مسئلة ويصح أن يكون علم فعلا ماضيا وفاعله ضمير مستتر عائد على الشخص المعتقد والجملة صفة لدليل والضمير البارز عائد على كل مسئلة واسم الاشارة عائد على الدليل ويكون إظهارا فى محل الاضمار ويحتمل أن الضمير البارز عائد على الدليل واسم الاشارة عائد على كل مسئلة والباء بمعنى اللام متعلقة بدليل وفاعل يصدر على كل ضمير يعود على الاعتقاد فتأمل (قوله فلو اخترم) مبنى للمجهول أى فلو اخترمته المنية أى عاجلته قبل مضى زمان يسع النظر فيه أى إن ما قلناه من أنه لا ينفعه اعتقاده إلا أن يصدر عن دليل ظاهر إذا لم يخترم فلو اخترم الخ فالضمير فى اخترم لمن يعتقد فى ربه الاعتقاد الحق الخ (قوله كما ينبغى) أى على الوجه الذى ينبغى (قوله وعجز عن النظر) يحتمل أن تكون الواو باقية على حالها عاطفة على اخترم من عطف المسبب على السبب أى وعجز عن النظر فى ذلك الزمان الذى اخترمته فيه المنية لاخترام المنية له ويحتمل أن تكون بمعنى أو أى فلو اخترم قبل أن ينظر أو لم يخترم ولكنه عجز عن النظر بلادة منه فيكون مقابلا لكونه اخترم (قوله فقال جماعة منهم) أى من أصحابنا (قوله وإن تمكن من النظر) هذا مفهوم عجز أى وإن اخترم وقد كان تمكن قبل الاخترام من النظر بتحصيل مقدمة منه فى ذلك الزمن ولم ينظر وهذا على جعل الواو فى قوله وعجز باقية على حالها وأما على جعلها بمعنى أو فالمعنى وإن لم يخترم وتمكن من النظر ولم ينظر (قوله مؤمنا عاصيا بترك النظر) أى فيكون النظر واجبا وجوب الفروع عنده (قوله وبناه) أى وبنى الأستاذ ما قاله على أصل الشيخ أبى الحسن الأشعرى . وأصل الشيخ قيل هو أن النظر ليس شرطا فى صحة الايمان وإنما هو شرط فى الخروج من الاثم (قوله والاخترام) الواو إما باقية على حالها أو بمعنى أو على ما سبق فى قوله وعجز من الاحتمالين (قوله فظاهر) أى فظاهر صحته وإنما قيد بالمشيئة مراعاة لمن يقول إنه يجوز التكليف فى العقائد بما لا يطاق وحينئذ فيجوز أن الله تعالى يكلفه ولو مع الاخترام والعجز أو يقال أتى بالمشيئة لعدم الدليل القاطع على ذلك لأن المسئلة ظنية ولهذا لم يقيد أولا (قوله وتركه) عطف على القدرة أى مع تركه (قوله فيه نظر عندى) وجهه ما سبق من أنه لا يأمن من أن يتخلخل اعتقاده (قوله ولا أعلم صحته الآن) أى ولا أعلم صحة هذا القول الآن وأتى بذلك دفعا لما قد يتوهم من أنه قد يتغير اجتهاده فيقول إن إيمان المقلد صحيح فيكون الآن عالما بصحة هذا القول كما اتفق للمصنف أنه كان أولا يقول بكفر المقلد ثم تغير اجتهاده ورجع للقول بصحة إيمانه . والحاصل أن من اخترمته المنية قبل أن ينظر أو عجز عن النظر لبلادة فهو مؤمن وإن تمكن من النظر بأن وسع الزمن النظر ولم ينظر ولم يخترم فهو مؤمن عاص عند الأستاذ وكافر عند ابن العربى (قوله فان قيل الخ) منشأ هذا السؤال قوله فيما سبق فبضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها فقوله قد أوجبتم النظر قبل الايمان أى قبل وجوب الايمان وقوله على ما استقر من كلامكم أى على ما فهم من كلامكم وهو قوله فيما سبق فبضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها وفيه أن الذى فهم منه وجوب النظر قبل وجوب المعرفة لا قبل وجوب الايمان كما قال وقد يجاب بأن المراد بالايمان نفس المعرفة كما هو قول أو المراد به حديث النفس التابع للمعرفة كما هو المعتمد وإذا كان النظر واجبا قبل المعرفة التى هى متبوعة للايمان فليكن واجبا قبل الايمان الذى هو تابع للمعرفة أو المراد به حديث النفس التابع للمعرفة ولكن فى كلامه حذف مضاف والأصل قد أوجبتم النظر قبل سبب الايمان وهو المعرفة وقد تقدم أن المعرفة سبب عادى لحديث النفس لأن الشأن أن الانسان إذا اعتقد شيئا اعتقادا جازما ناشئا عن دليل يحدث به نفسه (قوله فاذا دعى المكلف) ببناء الفعل للمجهول وقوله إلى المعرفة أى إلى مسببها وهو الايمان أو إلى المعرفة نفسها بناء على أنها الايمان أى فاذا طلب من المكلف الايمان أى تحصيله قال الشيخ الملوى والكلام فى الكافر الأصلى المعاند المجبور

على

فقال حتى أنظر فأنا الآن فى مهلة النظر وتحت ترداده ماذا تقـــولون أتلزمونه الاقــرار بالايمان فتنقضون أصلكم فى أن النظر يجب قبلها أم تمهلونه فى نظره إلى حدّ يتطاول به المدى فيه أم تقدرونه بمقدار فتحكمون عليه بغير نص . فالجواب أنا نقول أما القـــول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف لأن إلزام التصديق بما لا تعلم صحتـــه يؤدى إلى التســوية بين النبى والمتنبى

على الاقرار أما من أراد الدخول فى الاسلام فلا نقول له حتى تنظر بل نقول له أسلم ثم انظر لأنّ ذلك أدعى له إلى النظر (قوله فقال) جواب إذا (قوله حتى أنظر) أى فقال لا أومن حتى أنظر لحتى غائية أو المعنى فقال حتى أنظر فأومن لحتى ابتدائية وهى وما بعدها فى محل نصب مقول القول (قوله فأنا الآن) أى فى هذا الزمان الحاضر (قوله فى مهلة النظر) أى فى سعة النظر أى فى زمن واسع للنظر لا ضيق (قوله وتحت ترداده) أى تكراره مرة بعد أخرى أى و بصدد تكراره مرة بعد أخرى (قوله ماذا تقولون) يحتمل أنّ ما استفهامية مبتدأ وذا اسم موصول خبر ما الاستفهامية وجملة تقولون صلته والعائد محذوف أى ما الذى تقولونه ويحتمل أن مجموع ماذا مركب استفهامى مبتدأ وجملة تقولون خبره (قوله أتلزمونه الاقرار بالايمان) أى بأن يقول آمنت وصدقت بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله فتنقضون أصلكم) أى فتبطلون قاعدتكم (قوله فى أن النظر) فى بمعنى من أى من أن النظر وهو بيان للأصل وقوله قبلها أى قبل المعرفة التى هى الايمان أو التابع لها الايمان على ما مر (قوله أم تمهلونه الخ) أى كأن تقولوا له انظر حتى يريد الله الفتح عليك أو حتى يهديك الله للأدلة ولوجه الدلالة (قوله إلى حدّ) أى إلى أمر محدود كأن يحدّد بارادة الله الفتح عليه أو بهدايته إياه للأدلة ولوجه الدلالة كما مثلنا (قوله يتطاول به المدى فيه) أى يتطاول بالمكلف الزمان فى ذلك أى فى انتظار وقت الحدّ كارادة الله الفتح عليه أى أو تمهلونه إلى حدّ يطول عليه فى انتظار وقت الحدّ الزمن للجهل بالوقت الذى يحصل فيه ذلك الحدّ وكأنه قيل أو تمهلونه إلى حصول أمر مجهول وقت حصوله وقد يكون العمر فلا يحصل الامتثال فلا يتحقق للامهال فائدة (قوله أم تقدرونه) أى النظر وقوله بمقدار أى كثلاثة أيام بأن تقولوا له انظر ثلاثة أيام ثم بعد ذلك أقر بالايمان (قوله فتحكمون عليه) أى على المكلف (قوله بغير نص) لو قال بغير دليل كان أولى إذ التقدير لا يتعين أن يكون بنص من الشارع بل يجوز أن يكون بطريق القياس . وحاصل السؤال أن المكلف إذا طلب منه الايمان فقال أمهلونى حتى أنظر فاما أن تلزموه الاقرار بالايمان فيلزمكم نقض قاعدتكم المذكورة و إما أن تمهلوه لمدّة مجهولة له فيلزم عليه أنه قد لا يحصل الامتثال فلا يتحقق للامهال فائدة و إما أن تمهلوه مدّة معينة فيلزمكم الحكم عليه بغير نص وهذا تحكم (قوله فالجواب أنا نقول الخ) حاصل الجواب أنا لا نقول بواحد من هذه الثلاثة بل الشخص المطلوب بالايمان إذا دعا الامهال إلى النظر فيقال له إن كنت تعلم النظر فاسرده وان كنت لا تعلمه فاسمعه ونسرده عليه فى الحال فان أظهر الايمان بأن قال اعتقدت ما أنتجه هذا الدليل الذى سرد علىّ حكم عليه بالاسترشاد و إن امتنع من اعتقاد ما أنتجه الدليل بعد معرفته أنه منتج كأن قال هذا الدليل منتج إلا أنى لا أعتقد ما أنتجه تبين أنه معاند فيجب استخراج العناد منه بقتله بالسيف (قوله أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة) أى قبل سبب المعرفة وهو النظر فضعيف أى فباطل بدليل ما ذكره من التعليل بعد أى وحيث كان باطلا فلا نلزمه بالاقرار بالايمان إذا طلب النظر فبطل الشق الأول من الترديد وقوله أما القول الخ هذا تمهيد وتوطئة للجواب الذى ذكره فى قوله وأما إذا دعا المطلوب الخ فان هذا هو جواب السؤال فى قوله ماذا تقولون الخ (قوله لأن إلزام التصديق بما) أى بنسبة كالنسبة فى قولنا الله واحد ومحمد رسوله وقوله لا تعلم صحته أى مطابقته لما فى نفس الأمر لأن الفرض أنه لا دليل عنده (قوله يؤدّى إلى التسوية بين النبى والمتنبى) أى بين من كان نبيا بحق ومن يدعى النبوّة كذبا أى يؤدّى إلى أن يسوّى بين كل منهما فى الايمان به لأنه لا يعرف الحق من الباطل. والحاصل أن هذا الشخص الذى طلب منه الايمان فقال أمهلونى وطلب النظر لو قلنا له صدق بكذا وكذا من العقائد التى لا يعلم مطابقتها للواقع وألزمناه بذلك لأدّى ذلك إلى أن يسوّى بين النبى والمتنبى فى الايمان بكل منهما لعدم معرفة الحق من الباطل والتسوية بينهما باطلة فيكون ما أدى إليها من إلزام

التصديق بما لاتعلم صحته باطلا (قوله وأنه يؤمن أولا) عطف على التسوية أى و يؤدى إلى أن يصدق أولا من غير دليل ثم يشرع فى النظر عقب التصديق كما دلت عليه الفاء فى قوله فينظر (قوله فيتبين له الحق فيتمادى) أى فلما أن يتبين له أنّ ما صدق به حق وذلك إذا نظر فى الدليل من جهة الدلالة فيستمرّ على إيمانه السابق الذى حصل (قوله أو يتبين له الباطل الخ) أى و إما أن يتبين له أنّ ما صدّق به باطل لكونه نظر فى الدليل من غير جهة الدلالة فيرجع عنه لما كان عليه قبل الايمان الحاصل بالالزام وهو الكفر كما أشار له بقوله وقد اعتقد الكفر أى وقد كان معتقدا للكفر قبل الايمان الحاصل بالالزام فقوله وقد اعتقد الكفر أى والحال أنه قد اعتقد الكفر بين به ما كان عليه قبل ذلك الايمان الحاصل بالالزام . والحاصل أنّ إلزامه التصديق بما لاتعلم صحته يؤدى إلى سلوك طريق مخيفة وهو النظر لأن الشخص تارة ينظر فى الدليل من جهة الدلالة فيتبين له الحق وتارة ينظر فى الدليل من غير جهة الدلالة فيتبين له الخطأ وسلوك طريق مخيفة لايصح فما أدى إليه لايصح (قوله وأما إذا دعا الخ) هذا شروع فى الجواب ودعا مبنى للفاعل وفاعله الطالوب وبالايمان متعلق بالمطلوب وقوله إلى النظر متعلق بمحذوف معمول لدعا أى و إذا دعا أى طلب من طلبنا منه الايمان الامهال للنظر هذا هو المناسب لقوله سابقا فاذا دعى المكلف إلى المعرفة فقال حتى أنظر الخ (قوله فيقال له إن كنت الخ) أى فيقال لا نمهلك أصلا لامدة معينة ولا مدة محدودة بشىء مجهول وقت حصوله بل تنظر فى حاله فان كان غير مخالط لأهل الاسلام يقال له إن كنت تعلم النظر أى الدليل ووجه الدلالة (قوله فاسرده) أى فى نفسك أى أجره على قلبك بأن تقول فى نفسك العالم حادث وكل حادث له صانع فينتج لك أنّ العالم له صانع (قوله و يسرد فى ساعة عليه) المراد بسرده عليه ذكره له مبينا له وجه الدلالة كأن يقال له العالم حادث وكل حادث له صانع ويبين له وجه الدلالة حتى يعرف أنه ينتج وليس المراد بسرده ذكر لفظ الدليل فقط و إلا كان مقلدا فى الدليل فيلزم المحذور السابق فى إلزام التصديق بما لاتعلم صحته إذ لافرق فى التقليد بين الدليل والمدلول وقوله فى ساعة المراد بها القطعة من الزمان . وفيه أنه يلزم عليه تقدير الزمن فما فرّ منه وقع فيه . والجواب أن المراد بالتقدير الذى فرّ منه تقدير ما ليس بضرورى وهذا تقدير ضرورى لأن من لوازم سرد النظر زمنا يقع فيه (قوله عليه) متعلق بيسرد (قوله فان آمن) أى فان أظهر الايمان بأن قال اعتقدت ما أنتجه هذا الدليل الذى سردته فى نفسى أو سرد علىّ (قوله تحقق استرشاده) أى حكم له بالاسترشاد أى بالرشاد والهداية للايمان و إن كان فى الباطن لم يؤمن (قوله و إن أبى) أى امتنع من اعتقاد ما أنتجه الدليل الذى سرده فى نفسه أو سرد عليه بعد معرفة أنه منتج كأن قال هذا الدليل منتج إلا أنى لا أعتقد ما أنتجه (قوله تبين) أى ظهر (قوله استخراجه) أى العناد أو استخراج الشخص من العناد (قوله أو يموت) أى إلى أن يموت بالسيف فأو بمعنى إلى والفعل بعدها منصوب بأن مضمرة و يحتمل أن يموت عطف على قوله بالسيف أى أنه إذا عاند ثبت إخراج العناد منه إما بالسيف و إما بالموت من الله بدون قتل فوجب بمعنى الوجوب الشرعى بالنظر للقتل بالسيف و بمعنى الوجوب اللغوى وهو الثبوت بالنظر لقوله أو يموت و يحتمل أن قوله بالسيف أى بالتهديد بالقتل بالسيف إلا أن يموت بدون قتل فاذا مات انقضى أمره و بعد هذا كله فماذكره ابن العربى غير ما هو مذكور فى كتب الفقه . وحاصله أنه إذا قبض عليه وكان من الأسرى خير الامام بين قتله واسترقاقه والمنّ عليه أو الفداء و إن لم يقبض عليه وهو غير الأسير فانه يدعى للاسلام أو لأداء الجزية ثم يقاتل (قوله و إن كان الخ) مقابل لمحذوف أى هذا الذى ذكرناه إذا كان الكافر ممن لم يثافن أهل الاسلام فان كان ممن يثافن بثاء مثلثة وفاء ونون أى يخالط المسلمين بأن كان ذميا مخالطا لهم ثم حارب وان

وأنه يؤمن أولا فينظر فيتبين له الحق فيتمادى أو يتبين له الباطل فيرجع وقد اعتقد الكفر وأما إذا دعا المطلوب بالايمان إلى النظر فيقال له إن كنت تعلم النظر فاسرده و إن كنت لاتعلمه فاسمعه و يسرد فى ساعة عليه فان آمن تحقق استرشاده و إن أبى تبين عناده فوجب استخراجه منه بالسيف أو يموت و إن كان ممن ثافن أهل الاسلام وعلم طريق الايمان

أعطى الجزية كذا قاله الملوى وحينئذ فلا يخالف ما تقرر فى الفقه . والحاصل أن ما مر فى كافر لم يخالط أهل الاسلام بأن كان فى بلاد الحرب وطلبنا منه الايمان فقال أمهلونى حتى أنظر وكلامه الآن فى كافر مخالط للسلمين عالم بطريق الايمان وهى النظر أى الدليل الموصل للمعرفة (قوله لم يمهل ساعة) أى لا وجوبا ولا ندبا بل يقال له إما أن تؤمن أى تصدق بأن ما جاء به الرسول من عند الله حق أو تقتل ولا يقال له إن كنت تعلم النظر فاسرده فى نفسك و إلا فاسمعه ولا يقال ذلك أيضا للمرتد لأن الأول علم طريق الاسلام وعاند والمرتد حصل له العلم بالنظر الصحيح أولا . والفرق بين الأصلى المخالط والأصلى غير المخالط ظاهر . وعلم من عبارته أنه إنما يقال له إن كنت تعلم النظر الخ إذا سأل الامهال للنظر أما إذا لم يسأل حمل على أنه معاند فيلجأ على الايمان بالسيف (قوله ألا ترى الخ) تنظير فيما نحن بصدده من جهة أن كلا لا يمهل وجوبا و إن كان ما نحن فيه لا يمهل أصلا والمرتد يمهل ندبا فهو تنظير فى الجملة . فان قيل لم أمهل المرتد ندبا على كلامه دون الآبى فانه لا يمهل أصلا . قلت جوابه أن المرتد عمل بمقتضى المخالطة من الدخول فى الايمان قبل الردة فاذا خرج احتمل أن يكون لشبهة قامت عنده فهو معذور فى الجملة فاستحب إمهاله لعله أن يزيلها و يبدل الشك باليقين والجهل بالعلم بخلاف الآبى فان الايمان لم يخالج قلبه وقد تمكن من البرهان القاطع وقد قصر فى دخوله فى الايمان فهو معاند ولو حكما فلذا كان له السيف من غير إمهال . والحاصل أن الكافر الأصلى محمول على المعاند بخلاف المرتد و يحتمل أن قول الشارح لم يمهل ساعة أى وجوبا و إن أمهل ندبا وحينئذ فيكون قوله ألا ترى الخ تنظيرا تاما (قوله استحب فيه العلماء الامهال) هذا قول ضعيف فى المذهب والمعتمد أنه يجب إمهاله ثلاثة أيام و يستتاب فيها كل يوم مرة فان رجع للاسلام فظاهر و إلا قتل (قوله لريب) أى لشك حصل له من شبهة وردت عليه وقوله فيتربص به مدة أى فينتظر به مدة (قوله أن يراجع) أى يبدل (قوله والجهل بالعلم) الجهل معطوف على الشك المعمول ليراجع وبالعلم معطوف على باليقين المعمول ليراجع أيضا ففيه العطف على معمولى عامل واحد وهو جائز والمراد بالجهل الشك و بالعلم اليقين فالعطف مرادف (قوله ولا يجب ذلك) أى إمهال المرتد وقد علمت أن المعتمد أنه واجب (قوله بالنظر) متعلق بحصول والباء سببية (قوله أولا) أى قبل الردة . واعلم أن قوله وأما إذا عاد إلى قوله ألا ترى يظهر منه رد الشق الثانى والثالث فى السؤال كما ظهر رد الشق الأول بقوله أما القول الخ (قوله وكيف يصح لناظر) أى لعاقل وهذا استفهام على وجه الاستبعاد مشوب بالتعجب والانكار على القائل بأن الايمان يجب قبل النظر وهو مرتبط بقوله أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف فهو بمنزلة تعليل ثان له وكأنه قال أما القول بوجوب الايمان قبل المعرفة فضعيف لأن إلزام التصديق بما لا تعلم صحته يؤدى الخ ولأنه لا يصح لناظر (قوله قبل النظر) أى فهو تفسير لقوله أولا (قوله ولا يصح) أى أنه لا يصح وهذا علة لقوله وكيف يصح الخ (قوله فى المعقول) أى فى العقل أى لا يصح بحسب العقل أى لا يصح عقلا إيمان بغير معلوم الصحة و يصح أن يراد بالمعقول الأمور المقبولة عقلا أى لا يصح أن يعد فى الأمور المقبولة عقلا إيمان بغير معلوم الصحة (قوله بغير معلوم) أى بغير معلوم الصحة (قوله وذلك الذى الخ) جواب عن سؤال نشأ من قوله ولا يصح فى المعقول الخ . وحاصل السؤال أنه قد صح ذلك ووجد كما فى إيمان المقلد فانه إيمان بغير معلوم صحته . وحاصل الجواب أنا لا نسلم أن الذى عند المقلد من اعتقاد أن الله واحد إيمان حقيقة بل هو أمر حصل من حسن ظنه بمن قلده يجوز أن يتغير (قوله حسن ظن) من إضافة الصفة للموصوف وفى الكلام حذف مضاف أى فهو مسبب ظن حسن بمخبره أى أنه أمر حصل من ظنه الحسن بمخبره بكسر الباء أى بالشخص الذى أخبره بما حصل له الاذعان به فى نفسه وهو مقلده بفتح اللام كذا قرره شيخنا وفى يس وحاصل الجواب أنه

لم يمهل ساعة ألا ترى أن المرتد استحب فيه العلماء الإمهال لعله إنما ارتد لريب فيتربص به مدة لعله أن يراجع الشك باليقين والجهل بالعلم ولا يجب ذلك لحصول العلم بالنظر الصحيح أولا وكيف يصح لناظر أن يقول إن الايمان يجب أولا قبل النظر ولا يصح فى المعقول إيمان بغير معلوم وذلك الذى يجده المرء فى نفسه حسن ظن بمخبره

ليس هناك فذلك المرء علم حصل من مقلده بل الحاصل له إنما هو ظن حسن فى ذلك الذى قلده وأما الحكم الذى أخذه عنه وقلده فيه فلا يلزم أن يكون جازما فيه و يصح فتح الباء على أنه من الحذف والايصال أى المخبر به (قوله وإلا فان تطرق) أى و إلا يكن ما يجده المرء المقلد بسبب حسن ظنه بل كان إيمانا حقيقة على ما قال شيخنا أو بل كان اعتقادا على ما فى يس عن ابن الهمام فلا يصح لأنه على تقدير إن تطرق إليه أى إلى ما يجده المرء فى نفسه من الاذعان بوحدانية الله (قوله التجويز) أى جواز كونه غير مطابق للواقع بتشكيك مشكك فيه أو غيره أو التكذيب أى كونه كذبا تطرق أى إن طرأ له ذلك ثبت ذلك الطارئ وزال ما عنده من الجزم فلا يكون ما عنده من الجزم إيمانا حقيقة لأن شأن الايمان أنه إذا طرأ له ذلك لا يثبت هذا الطارئ و بهذا ظهر لك عدم اتحاد الشرط والجزاء وأن المراد بالتجويز والتكذيب أثره وقد استفيد من هذا الكلام أن اعتقاد المقلد لا يكفى فى حصول الايمان بل لابد فيه من النظر الموصل للتصديق اليقينى الذى لا يحتمل النقيض (قوله وأيضا الخ) راجع لقوله وكيف يصح الخ فهو دليل على عدم صحة القول بوجوب الايمان قبل النظر . والحاصل أنه أقام على عدم صحة القول بوجوب الايمان قبل النظر دليلين دليلا عقليا وهو قوله ولا يصح فى المعقول الخ ودليلا نقليا وهو قوله وأيضا الخ (قوله دعا الخلق إلى النظر أوّلا) أى فى أوّل الرسالة وهو ظرف لدعا أى ودعاؤه فى أول الرسالة الخلق إلى النظر دون الايمان دليل على أن النظر مطلوب أوّلا وحينئذ فلا يصح القول بوجوب الايمان قبل النظر (قوله فلما قامت الحجة به) أى فحين قامت الحجة على النظر فالباء بمعنى على والمراد بالنظر الدليل وعلى هذا يكون المراد بالحجة التى قامت على النظر تبيين النبى صلى الله عليه وسلم ذلك النظر والمراد بقيامه عليه تعلقه به وكأنه قال فحين حصل من النبى صلى الله عليه وسلم تبيين للأدلة الدال على ما يتعلق بالله ورسوله ولا يخفى ما فى هذا من التكلف فالأولى أن تجعل الباء فى به للتصوير ويكون المعنى فحين قامت أى حصلت عند من دعاهم النبى صلى الله عليه وسلم إلى النظر الحجة المصوّرة بالنظر أى الدليل و يصح أن يراد بالحجة الاحتجاج والباء فى به للتعدية ويكون المعنى فحين حصل الاحتجاج على الخلق بالنظر أى بحصوله عندهم (قوله وبلغ) أى النبى صلى الله عليه وسلم وهو معطوف على قامت (قوله غاية الاعذار) الاعذار قطع العذر والاضافة يجوز أن تكون من إضافة الصفة للموصوف أى الاعذار الغاية وأن تكون حقيقية أى المرتبة العليا من الاعذار (قوله فيه) أى فى النظر و يصح أن تكون فى بمعنى الباء التى للتعدية متعلقة بالاعذار أى بلغ غاية قطع حجتهم بالنظر أى بالدليل الذى بينه لهم وفهموه و يصح أن تكون متعلقة ببلغ وفى سببية أى وبلغ غاية الاعذار بسبب ما بينه لهم من النظر وفهموه (قوله ألا ترى الخ) دليل على كون النبى صلى الله عليه وسلم دعاهم أوّلا للنظر قبل دعائه للايمان (قوله قال له اعرض علىّ آيتك) أى معجزتك الدالة على صدقك فيما أخبرتنا به التى من جملتها الأدلة الدالة على ما يتعلق بالله ورسوله فنى قوله اعرض علىّ آيتك دون أن يقول له حتى أنظر دليل على أن النظر حصل له قبل دعائه للايمان فتدبر (قوله فيعرضها) بفتح الياء وكسر الراء من عرض (قوله الحق) أى فيظهر له أن ما بينه النبى صلى الله عليه وسلم من الأدلة الدالة على ما يتعلق بالله ورسوله مطابق للواقع (قوله فيؤمن) أى فيظهر الايمان كأن يقول آمنت بما جاء به رسول الله أو بما أنتجه هذا الدليل (قوله فيأمن) أى من الهلاك (قوله فيهلك) أى فيستحق الهلاك بالسيف وفى قوله دعا الخلق أوّلا إلى النظر الخ مخالفة لما ذكره العلامة ابن حجر فى شرح العباب من أنه قد تواترت الأخبار تواترا معنويا على أنه صلى الله عليه وسلم لم يزد فى دعائه المشركين على طلب الاقرار بالشهادتين والتصديق بمدلولهما بل اكتفى بما دون ذلك كما فى حديث معاوية بن الحكم فى الأمة السوداء التى أراد عتقها فقال لها النبى صلى الله عليه وسلم أين الله فقالت فى السماء فقال لها من أنا

و إلا فان تطرّق إليه التجويز أو التكذيب تطرق؛ وأيضا فان النبى صلى الله عليه وسلم دعا الخلق إلى النظر أوّلا فلما قامت الحجة به و بلغ غاية الاعذار فيه حملهم على الايمان بالسيف ألا ترى أن كل من دعاه إلى الايمان قال له اعرض علىّ آيتك فيعرضها عليه فيظهر له الحق فيؤمن فيأمن أو يعاند فيهلك

فقالت رسول الله قال أعتقها فانها مؤمنة اه أفاده بعضهم (قوله انتهى) أى كلام ابن العربى وقد استفيد منه عدم صحة إيمان المقلد وارتضاه الشارح حيث قال وهو أى كلام ابن العربى حسن (قوله واستشكل القول بأن المقلد الخ) حاصل الاشكال أنه لو صح القول بأن المقلد ليس بمؤمن لزم عليه تكفير أكثر العوام لأن أكثر العوام مقلدون لا عارفون كما هو مشاهد لكن التالى باطل لأن تكفير أكثر العوام مناف لما علم من أن نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم أكثر الأنبياء أتباعا ولما ورد من أن أمته ثلثا أهل الجنة و إذا بطل التالى بطل المقدم وثبت عدم صحة القول بأن المقلد ليس بمؤمن وقد يقال لا نسلم بطلان التالى بل العوام كفار لاعراضهم عن النظر المطلوب منهم فهم ليسوا من الأمة فضلا عن أن يكونوا معظمها بل هم هوام وليس ذلك منافيا لما علم ولما ورد لجواز أن يكون العلماء والأقل من العوام أكثر من أتباع الأنبياء وأنهم ثلثا أهل الجنة وأى صاد عقلى يصد عن ذلك لكنه خلاف المتبادر فلذا أجاب الشارح بغيره (قوله وهم) أى أكثر العوام معظم هذه الأمة أى أمة الاجابة (قوله وذلك) أى تكفير أكثر العوام مما يقدح الخ يعنى واللازم باطل لأن ذلك مما يقدح الخ (قوله وورد) عطف على علم وأشار الشارح بهذا لما رواه الترمذى من أن صفوف أهل الجنة تبلغ مائة وعشرين صفا منها ثمانون لهذه الأمة (قوله وأجيب بأن المراد الخ) أى وأجيب بمنع الملازمة لأن المراد الخ . وحاصل الجواب منع الملازمة وسند المنع أن الدليل الذى يجب معرفته على جميع المكلفين إنما هو الدليل الجملى وهو حاصل عند العوام فلا يكونون مقلدين بل هم مستدلون بدليل جملى ومن ثم قال العلامة السعد محل الخلاف فى إيمان المقلد فيمن نشأ بشاهق جبل ولم يخالط أهل الاسلام أما من خالطهم فليس مقلدا، نعم لو كان الدليل الذى تجب معرفته على جميع المكلفين الدليل التفصيلى كانت الملازمة مسلمة وقد علمت أن الدليل التفصيلى لم يكلف جميع المكلفين بمعرفته على أنا لو سلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان التالى بل نقول بموجبه وقوله وذلك مما يقدح الخ محل منع كما سبق و إن كان يظهر من كلام الشارح تسليمه (قوله هو الدليل الجملى) أى الدليل الاجمالى وهو المعجوز عن تقريره وعن رد شبهه و يقابله التفصيلى وهو المقدور عليهما فيه فالجملى بسكون الميم نسبة للجمل بالضم والسكون أى الاجمال و بفتح الميم أيضا نسبة للجمل بضم ففتح لأن صاحبه يعتقد جملا غير مفصلة (قوله وهو الذى يحصل) بضم الياء مع تشديد الصاد وكسرها (قوله فى الجملة) إنما أتى بذلك إشارة إلى أنه ليس كل واحد من المكلفين يحصل له العلم والطمأنينة بالعقائد بالدليل الاجمالى لأن بعضهم قد تقوم عنده شبهة فلا يدفعها عنه إلا الدليل التفصيلى (قوله العلم) المراد به المعرفة الجازمة والمراد بالطمأنينة الاذعان والقبول (قوله بحيث لا يقول الخ) أى لما عنده من الجزم والاذعان الذى لا يتحول عنه (قوله من تحرير الأدلة) أى تخليصها وتنقيحها وتصحيحها بوجود شروط الانتاج فيها وهذا بيان لطريق المتكلمين (قوله وترتيبها) أى ترتيب مقدماتها (قوله ولا القدرة) عطف على معرفة أى ولا يشترط القدرة على التعبير بل المدار على حصول الدليل الجملى فى القلب (قوله من الدليل الجملى) بيان لما (قوله ولا شك أن النظر) أى الدليل (قوله على هذا الوجه) وهو حصول الدليل الجملى فى القلب (قوله لمعظم هذه الأمة) أى لمعظم عوام هذه الأمة وقوله أو لجميعها أى بل لجميعها أى جميع عوام هذه الأمة وليس المراد معظم نفس الأمة وهو جميع العوام لأنه لم يبق حينئذ بعد المعظم إلا العلماء العارفون فلا يحتاج لقوله أو لجميعها بل لا معنى له وكان يكفى الشارح أن يقول غير بعيد حصوله لأكثر عوام المؤمنين غير أنه لاحظ تفسير المستشكل لأكثر عوام المؤمنين بقوله وهم معظم هذه الأمة فأورده احتياطا وزاد فى الاحتياط قوله أو لجميعها أى و إذا كان لا يبعد حصوله لمعظم هذه الأمة فلا يلزم من صحة القول بعدم صحة إيمان المقلد تكفير أكثر العوام كما قال المستشكل (قوله فيما قبل آخر الخ)

انتهى . قلت هذا كلام ابن العربى وهو حسن واستشكل القول بأن المقلد ليس بمؤمن لأنه يلزم عليه تكفير أكثر عوام المسلمين وهم معظم هذه الأمة وذلك مما يقدح فيما علم أن سيدنا ونبينا محمدا صلى الله عليه وسلم أكثر الأنبياء أتباعا وورد أن أمته المشرفة ثلثا أهل الجنة. وأجيب بأن المراد بالدليل الذى تجب معرفته على جميع المكلفين هو الدليل الجملى وهو الذى يحصل فى الجملة للمكلف العلم والطمأنينة بعقائد الايمان بحيث لا يقول قلبه فيها لا أدرى سمعت الناس يقولون شيئا فقلته ولا يشترط معرفة النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وترتيبها ودفع الشبه الواردة عليها ولا القدرة على التعبير عما حصل فى القلب من الدليل الجملى الذى حصلت به الطمأنينة ولا شك أن النظر على هذا الوجه غير بعيد حصوله لمعظم هذه الأمة أو لجميعها فيما قبل آخر الزمان

الذى يرفع فيه العلم النافع و يكثر فيه الجهل المضر ولا يبقى فيه التقليد المطابق فضلا عن المعرفة عند كثير ممن يظن به العلم فضلا عن كثير من العامة ولعلنا أدركنا هذا الزمان بلا ريب والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم وفى الحديث عن أبى أمامة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تكون فتنة فى آخر الزمان يصبح الرجل فيها مؤمنا و يمسى كافرا إلا من أجاره الله تعالى بالعلم) وبالجملة فالاحتياط فى الأمور هو أحسن مايسلكه العاقل لاسيما فى هذا الأمر الذى هو رأس المال وعليه ينبنى كل خير فكيف يرضى ذو همة أن يرتكب منه ما يكدر مشربه من التقليد المختلف فيه و يترك المعرفة والتعلم للنظر الصحيح الذى يأمن معه من كل مخوف ثم يلتحق معه بدرجة العلماء الداخلين فى سلك قوله تعالى ـ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط ـ الآية فلا يتقاصر

أى فى الزمن الذى قبل آخر الزمان وهو ظرف لحصول (قوله الذى) نعت لآخر (قوله ولايبقى فيه) أى فى آخر الزمان (قوله فضلا عن المعرفة) أى أنه لا يبقى فى آخر الزمان تقليد ولا معرفة وعدم بقاء المعرفة أولى من الانتفاء (قوله عند كثير) ظرف ليبقى (قوله ولعلنا أدركنا هذا الزمان) أى وهو الزمان الذى لايبقى الخ ولعل هنا للاشفاق وهو توقع المكروه لأن إدراك هذا الزمان من المكروه لا للترجى وهو توقع المحبوب قال الشيخ الملوى و إذا كان هذا زمان المصنف فكيف يكون زماننا الآن الذى يقع فيه ممن هو مشهور بالعلم ماهو شنيع الاعتقاد فمنهم من يقول إن كلامه تعالى بحروف وأصوات ومنهم من يقول صفات السلوب وجودية ومنهم من يصف الأنبياء غير نبينا بأنهم ناقصوا الكرم والعلم ومنهم من ينسب الكذب للأنبياء ومنهم من ينسب النقص لبعض الملائكة كهاروت وماروت ومن كان يصدر عنه هذا فيجب أن لايؤخذ عنه العلم بل تجب مجانبته (قوله بلا ريب) أى بلا شك (قوله وفى الحديث الخ) دليل لكون آخر الزمان يحصل فيه ماذكر من رفع العلم وثبوت الجهل (قوله أمامة) بضم الهمزة (قوله تكون) أى توجد (قوله مؤمنا) أى متلبسا بالايمان كأن يعتقد حرمة شهادة الزور مثلا (قوله كافرا) أى متلبسا بالكفر كأن يشهد بالزور معتقدا حلية ذلك (قوله أجاره) أى حماه وقوله بالعلم أى النافع بأن يعمل بمقتضاه (قوله و بالجملة الخ) الجار والمجرور متعلق بمحذوف يدل عليه الكلام يقدر بعد الفاء فى قوله فالاحتياط وذلك المحذوف جواب شرط مقدر والمعنى و إذا عرفت ماتقرر فنقول بالجملة أى قولا متلبسا بالجملة أى قولا إجماليا الاحتياط (قوله مايسلكه) أى مايرتكبه و يتعاطاه (قوله لاسيما) لانافية للجنس وسى اسمها بمعنى مثل وما موصول اسمى بمعنى الذى واقعة على الاحتياط وهى فى محل جر باضافة سى إليها وخبر لا محذوف أى لامثل الاحتياط فى هذا الأمر موجود أى فالاحتياط فى هذا الأمر أقوى بحيث لايماثله فى القوّة احتياط والاحتياط الأخذ بالأحوط (قوله فى هذا الأمر) أى وهو مايجب لله ومايستحيل ومايجوز ومايجب للرسل ومايستحيل ومايجوز والاحتياط فى ذلك يكون باعتقاده اعتقادا جازما ناشئا عن الدليل (قوله الذى هو رأس المال) أى كرأس المال فشبه الأمر المذكور من حيث اعتقاده على الوجه السابق برأس المال بجامع أن كلا ينشأ عنه خير فالأمر المذكور ينشأ عنه صحة الفروع كالصلاة والصوم الخ ورأس المال ينشأ عنه الربح بالتجر فيه (قوله وعليه) أى على الأمر المذكور من حيث اعتقاده ينبنى أى يترتب كل خير من صحة العبادة ودخول الجنة والتنعم بها وهذا فى قوّة التعليل لما قبله أى و إنما كان هذا الأمر كرأس المال لأنه يترتب عليه كل خير فهو يشير لوجه الشبه (قوله فكيف يرضى) استفهام إنكارى بمعنى النفى أى فلا يرضى ذو همة عظيمة فالتنوين للتعظيم (قوله منه) أى فيه والضمير لهذا الأمر (قوله ما يكدر) أى الأمر الذى يكدر مشربه أى شربه والمراد به اعتقاده (قوله من التقليد) بيان لما (قوله و يترك) عطف على يرتكب (قوله للنظر) أى للدليل وقوله الصحيح أى من جهة المادة والصورة (قوله الذى يأمن) صفة لما ذكر من المعرفة والتعلم فقوله معه أى مع ماذكر من الأمرين (قوله من كل مخوف) أى من كل أمر يخاف منه (قوله ثم يلتحق معه) أى مع ماذكر من المعرفة والتعلم أى ثم يلتحق بدرجة العلماء حالة كونه مصاحبا لما ذكر من مصاحبة السبب للمسبب والمراد بدرجة العلماء مرتبتهم (قوله فى سلك قوله تعالى) الاضافة للبيان وقوله أنه لا إله إلا هو أى بأنه لا إله إلا هو لأن مادة الشهادة تتعدى بالباء (قوله والملائكة) عطف على الله أى وشهدت الملائكة وأولوا العلم أنه لا إله إلا هو ففيه حذف من الثانى لدلالة الأوّل (قوله قائما) حال من الجلالة حال لازمة واعتذر عن انفراده تعالى بالحال دون المعطوفين عليه و إن كان مثل جاء زيد وعمرو راكبا لا يجوز بأن هذا إنما جاز لعدم الالباس وأخرت الحال عن المتعاطفين للدلالة على علوّ

مرتبتهما

عن هذه الرتبة المأمونة الزكية إلا ذو نفس ساقطة وهمة خسيسة لكن على العاقل أن ينظر أوّلا فيمن يحقق له هذا العلم و يختاره للصحبة من الأئمة المؤيدين من الله تعالى بنور البصيرة الزاهدين بقلوبهم فى هذا العرض الحاضر المشفقين على المساكين الرؤفاء على ضعفاء المؤمنين فمن وجد أحدا على هذه الصفة فى هذا الزمان القليل الخير جدّا فليشدّ يده عليه وليعلم أنه لا يجد له والله أعلم ثانيا فى عصره إذ من يكون على هذه الصفة أو قريبا منها لا يكون منهم فى أواخر الزمان إلا الواحد ومن يقرب منه على مانص عليه العلماء ثم الغالب عليه فى هذا الزمان الخفاء بحيث لا يرشد إليه إلا قليل من الناس وليشكر الله سبحانه الذى أطلعه على هذه الغنيمة العظمى آناء الليل وأطراف النهار إذ أظفره مولاه الكريم جل وعز بمحض فضله بكنز عظيم من كنوز الجنة ينفق منه ماشاء وكيف شاء . وقلّ أن يتفق اليوم وجود مثل هذا إلا النادر من السعداء . وأما من يقرأ

مرتبتهما وقال ابن هشام التحقيق أن قائما نصب على المدح والمراد بالقسط العدل (قوله عن هذه الرتبة) أى رتبة المعرفة والتعلم للنظر الصحيح المترتب عليه ماذكر (قوله ساقطة) أى دنية (قوله خسيسة) أى حقيرة دنية (قوله لكن على العاقل الخ) أى و إذا علمت أن التقليد لا يكفى وأنه لابد من المعرفة والتعلم للنظر الصحيح فلا تتعلم العقائد بأدلتها إلا على عارف حق المعرفة لا على كل من يدعى العلم فدفع بالاستدراك مايتوهم من أنه يتعلم على كل من تصدّى للتعليم وهذا شروع فى نصيحة المسلمين من جهة المشايخ الذين يتلقى عنهم هذا العلم ومن جهة الكتب التى ينبغى تعاطيها والاعتناء بها من كتب هذا الفنّ (قوله أن ينظر أوّلا) أى أن يبحث و يفتش على من يحقق الخ وقوله أوّلا أى قبل الشروع فى هذا العلم (قوله من الأئمة) بيان لمن يحقق الخ فمن بيانية مشوبة بتبعيض (قوله بنور البصيرة) البصيرة عين فى القلب يدرك بها المعانى كالعين القائمة بالرأس التى يدرك بها المحسوسات ونور البصيرة هو العلم فكأنه قال المؤيدين من الله بالعلم والتأييد التقوية (قوله الزاهدين بقلوبهم فى هذا العرض) أى المعرضين بقلوبهم عن هذا العرض وهو الدنيا أعنى الذهب والفضة وسميت عرضا لزوالها كالعرض فانه لا يبقى زمانين وأشار بقوله بقلوبهم إلى أن وجود المال فى اليد إذا كان مع زهد القلب وعدم تعلقه به لا ينافى التأييد من الله بالعلم وأنه لا تضر صحبته فقد وجد المال الكثير فى يد بعض أكابر الصحابة كسيدنا عثمان وعبد الرحمن ابن عوف وغيرهم . واعلم أن الزهد هو الاقتصار فى تعاطى الحلال على قدر الحاجة والورع هو ترك المحرمات والشبهات وتعاطى الحلال ولو فوق الحاجة (قوله المشفقين على المساكين) أى الذين لا علم عندهم (قوله الرؤفاء) أى الذين عندهم رأفة وشدّة رحمة (قوله على ضعفاء المؤمنين) المراد بهم البلداء الذين لا يفهمون بسهولة (قوله على هذه الصفة) أى المذكورة فى قوله المؤيدين الخ والمراد جنس الصفة الصادق بصفات متعدّدة فلا ينافى أن المذكور صفات لا صفة واحدة (قوله القليل الخير) أى القليل خير أهله أى معرفتهم بالعلوم أى الذى قلّ فيه أهل المعرفة بالعلوم (قوله فليشدّ يده عليه) كناية عن كثرة ملازمته (قوله لا يكون منهم) أى من فقد راعى معناها فجمع الضمير يعنى أنه لا يوجد فى آخر الزمان منهم أى من الذين يكونون على هذه الصفة إلا الواحد يعنى مشغولا بتعليم هذا العلم و بنشره وهذا لا ينافى أن القطب وأصحابه من أهل الدائرة لا ينقطعون حتى تقوم الساعة كما نص أبو نعيم فى الحلية لأن الغالب عليهم الخفاء فى هذا الزمان فلا يطلع عليهم أحد إلا من قلّ أو المراد لا يكون منهم إلا الواحد الخ يعنى فى قطر واحد (قوله أو من يقرب منه) وهو الاثنان وقوله عليه أى على الواحد الذى على الصفة المذكورة وقوله ثم الغالب عليه مبتدأ خبره الخفاء (قوله على مانص عليه العلماء) أى إما بالكشف أو من بعض الأحاديث (قوله بحيث لا يرشد إليه) بالبناء للمفعول أى لا يدل عليه (قوله وليشكر الله) عطف على قوله فليشد يده عليه (قوله الذى أطلعه على هذه الغنيمة) أى وهو الشيخ الذى على هذه الصفة (قوله آناء الليل) أى فى أجزاء الليل وهو ظرف ليشكر والآناء جمع أنى أو أنو وهو الجزء من الزمن (قوله وأطراف النهار) أى أجزاءه (قوله إذ أظفره) أى لأنه أظفره وهو علة لقوله وليشكر الله (قوله بمحض فضله) أى بفضله المحض الخالص من شوائب الجبر (قوله بكنز عظيم) أى وهو الشيخ الذى على هذه الصفة المتقدمة فشبهه بالكنز بجامع الانفاق من كل فالكنز ينفق منه ومن على هذه الصفة ينفق من علومه ومعارفه التى يعلمها له واستعير اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية وشبهه بالكنز وان كان أعظم من الكنز فى المعنى نظرا لكون الكنز أعظم من حيث الحس (قوله ماشاء) أى متى أراد الانفاق والمراد بالانفاق التعلم فشبهه بالانفاق واستعار اسم المشبه به للمشبه واشتق من الانفاق ينفق بمعنى يتعلم على طريق الاستعارة التبعية (قوله وكيف شاء) أى وعلى أى

وجه أراده (قوله هذا العلم) أى علم العقائد (قوله التعرض له) أى لهذا العلم (قوله صحبة هذا) أى الذى يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التى ذكرناها (قوله دنيا وأخرى) مرتبط بقوله مفاسد أى فصحبة هذا مفاسدها الحاصلة فى الدنيا كالمقت الذى يحصل له من الناس بسبب اعتقاده فى الله خلاف الواقع والحاصلة فى الأخرى من العذاب الأليم (قوله أكثر من مصالحها) أى أكثر من مصالح صحبته (قوله مثل هؤلاء) أى المتعاطين للتعرض لهذا العلم وليسوا على الصفة المذكورة (قوله فى زماننا) متعلق بوجود وكذا قوله فى كل موضع لكن الأول تعلق به وهو مطلق والثانى تعلق به مقيدا فلم يلزم تعلق حرفى جرّ متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد لأنّ الشئ المطلق مغاير لنفسه مقيدا (قوله بجاه) أى حال كوننا متوسلين فى قبول دعائنا بجاه أى بمنزلة نبيه عنده (قوله جهده) أى طاقته (قوله أصول دينه) أى وهى عقائد التوحيد (قوله من الكتب) أى من كتب التوحيد (قوله التى حشيت) أى ملئت (قوله بكلام الفلاسفة) أى كقولهم إن الحادث قسمان حادث بالذات و يفسرونه بما يحتاج فى وجوده إلى مؤثر سواء سبقه عدم أم لا فالأول كأفراد الانسان فانها تحتاج فى وجودها لمؤثر وقد سبقها العدم والثانى كالأفلاك فانها محتاجة فى وجودها لمؤثر ولم يسبقها عدم. وحادث بالزمان و يفسرونه بما سبق وجوده عدم كأفراد الانسان . والقديم قسمان قديم بالذات و يفسرونه بما لا يحتاج فى وجوده لمؤثر كذات المولى وقديم بالزمان و يفسرونه بما لم يسبقه عدم احتاج فى وجوده لمؤثر أولا فالأول كالأفلاك فانها عندهم لم يسبقها عدم لأنها ناشئة عن العقول بطريق العلة والثانى كذات المولى . وظهر من هذا أنّ كل قديم بالذات قديم بالزمان ولا عكس وأن كل حادث بالزمان حادث بالذات ولا عكس فالمولى قديم بالذات والزمان وأفراد الانسان حادثة بالذات والزمان والأفلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان بالمعنى المذكور عند الفلاسفة . واعلم أنهم يقولون واجب الوجود سبحانه واحد من كل جهة فلا قدرة له ولا إرادة ولا صفة له زائدة على ذاته والواحد من كل جهة إنما ينشأ عنه واحد بطريق العلة فالواحد الذى ينشأ عنه بطريق العلة يقال له العقل الأوّل ثم إنّ ذلك العقل متصف بالامكان من حيث إن الغير أثر فيه و بالوجوب لعلته فهو قديم لعلته حادث باعتبار ذاته فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى عقل ثان ونشأ عنه من الجهة الثانية فلك أول وهو فلك الأفلاك المسمى فى لسان الشرع بالعرش وهذا العقل الثانى مدبر لذلك الفلك المذكور ثم إن هذا العقل الثانى المتصف بالامكان من حيث إن الغير وهو العقل الأول أثر فيه بطريق العلة واجب لعلته فهو حادث لذاته قديم لعلته فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى فلك ثان وهو المسمى فى لسان الشرع بالكرسى ونشأ عنه باعتبار الجهة الثانية عقل ثالث مدبر لذلك الفلك الثانى ثم إن ذلك العقل الثالث اتصف بالامكان من حيث إن الغير أثر فيه و بالوجوب من حيث علته فنشأ عنه من الجهة الأولى فلك ثالث وهو السماء السابعة ونشأ عنه من الجهة الثانية عقل رابع مدبر لذلك الفلك الثالث وهكذا إلى سماء الدنيا فتكاملت الأفلاك بسماء الدنيا تسعة والعقول بالعقل المدبر لذلك الفلك عشرة و يسمون ذلك العقل المدبر لفلك القمر وهو سماء الدنيا بالعقل الفياض لافاضته الكون والفساد على ما تحت فلك القمر من أنواع الحيوانات والنباتات والمعادن و بهذا ظهر لك وجه قولهم إن الأفلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان وأنه لا أول لها تبعا لعلتها لأن المعلول يقارن علته ومثلها فى ذلك العقول وسائر الأنواع من الحيوانات والنباتات والمعادن وأما أفرادها فهى حادثة ذاتا وزمانا ومن هذا تعلم أن قول الفلاسفة العالم قديم مرادهم أنه قديم بالزمان وأن المراد بالعالم الأفلاك والعقول وأنواع الحيوانات لا أفرادها فتأمل (قوله وأولع) مبنى للمجهول أى تعلق (قوله هوسهم) الهوس نوع من الجنون والمراد به هنا كلامهم الفاسد كالذى ذكرناه فقوله وما هو كفر بيان له ولا شك أن قولهم الأفلاك قديمة بالزمان ناشئة عن العقول بطريق العلة وقولهم إن المولى لا اختيار له كفر

هذا العلم على من يتعاطى التعرّض له وليس على الصفة التى ذكرناها فمفاسد صحبة هذا دنيا وأخرى أكثر من مصالحها وما أكثر وجود مثل هؤلاء فى زماننا فى كل موضع (نسأل الله تعالى السلامة من شر أنفسنا ومن شرّ كل ذى شرّ بجاه نبيه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم). وليحذر المبتدى جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التى حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفها بنقل هوسهم وما هو كفر

(قوله صراح) بضم الصاد أى خالص (قوله من عقائدهم) بيان لموسهم الذى هو كفر صراح (قوله التى ستروا نجاستها) أى أخفوا فسادها فشبه الفساد بالنجاسة واستعار اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية وقوله بما ينبهم أى بما يخفى على كثير وقوله من اصطلاحاتهم بيان لما ينبهم على كثير وذلك كقولهم إنّ الأفلاك قديمة بالزمان موجودة بطريق التعليل فهذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد وأخفوا فساده بقولهم الأفلاك حادثة بالذات . وأما أهل السنة والمعتزلة فيقولون إنّ الأفلاك خلقها المولى باختياره ومسبوقة بالعدم . والحاصل أنّ الفلاسفة يقولون بقدم العالم الأفلاك والعقول وأنواع الحيوانات قدما زمانيا وأنها موجودة بطريق العلة ولاشكّ أن هذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد فستروا فساده باصطلاحاتهم التى اصطلحوا عليها من تقسيم القديم لقسمين قديم بالذات وقديم بالزمان وعرّفوا كلا بتعريف وتقسيم الحادث لقسمين حادث بالذات وحادث بالزمان وعرفوا كلا بتعريف المفيد لكون العالم حادثا بالذات و إن كان قديما بالزمان وهذه الاصطلاحات تخفى على كثير من أهل العلم. وأما أهل السنة فيقولون العالم كله حادث بالذات و بالزمان ومسبوق بالعدم (قوله وعباراتهم الخ) عطف تفسير فتقسيم كل من القديم والحادث لقسمين وتعريف كل منهما هو المراد باصطلاحاتهم وعباراتهم وقوله التى هى أسماء بلا مسميات أى بلا مسميات صحيحة فقولهم مثلا العالم قديم بالزمان لأنّ القديم بالزمان هو مالاأوّل له و إن احتاج لمؤثر هذه العبارة اسم مسماها أى معناها فاسد (قوله وذلك) أى وما ذكر من الكتب التى حشيت بكلام الفلاسفة (قوله ككتب الامام الفخر الرازى فى علم الكلام وطوالع البيضاوى ومن حذا حذوها) أى ومن سلك مسلكهما كالأرموى والعلامة السعد والعضد وابن عرفة قال البرهان اللقانى فى هداية المريد إن كلام الأوائل كان مقصورا على الذات والصفات والنبوّات والسمعيات فلما حدثت طوائف المبتدعة كثر جدالهم مع علماء الاسلام وأرادوا شبها على ما قرّره الأوائل وخلطوا تلك الشبه بكثير من قواعد الفلاسفة ليستروا ضلالهم فتصدى المتأخرون كالفخر ومن ذكر معه لدفع تلك الشبه وهدم تلك القواعد فاضطروا لادراجها فى كتبهم لأجل أن يتمكنوا من الردّ عليهم ببيان المقصود منها و إيضاح مفاسدها فظهر أنهم معذورون فى إدراجها فى كتبهم ولالوم عليهم فى ذلك ولا يصحّ توجه الذم إليهم وتحذير بعض المتأخرين عن تعاطى كتبهم إنما هو للقاصرين الذين لا يصلون لفهمها (قوله وقلّ أن يفلح الخ) لم يقصد بذلك الفخر ومن معه بل العقبانى من معاصريه لأن هؤلاء لا اعتراض عليهم لأنهم إنما فعلوا ذلك ليتمكنوا من الرد عليهم فقد فعلوا المناسب فى ذلك الزمان قاله شيخنا الملوى (قوله أن يفلح) أى يفوز بالمقصود (قوله أو يكون له) أى لمن أولع وهو معطوف على يفلح (قوله نور إيمان فى قلبه أو لسانه) نور الايمان الذى يكون فى القلب يرجع للتجليات والخواطر الرحمانية والكشوفات الربانية والذى يكون فى اللسان يرجع لما يجرى على لسانه من الكلمات الطيبة التى ترضى المولى سبحانه (قوله من والى من حادّ الله) أى كيف يفلح شخص والى وصاحب من حاد الله أى عاداه والمراد بمن والى وصاحب من حاد الله الشخص المتولع بصحبة كلام الفلاسفة (قوله وخرق حجاب الهيبة) أى وخرق هيبة الله الشبيهة بالحجاب فاضافة حجاب للهيبة من إضافة المشبه به للمشبه وخرق الهيبة من حيث إنه أوقع الخدش فى الذات العلية باعتقاده الفاسد فيها من أنه لااختيار لها وأنّ تأثيرها بطريق العلة و يحتمل أن يكون فى الكلام استعارة بالكناية وتخييل حيث شبه هيبة الله بملك عظيم مستور بحجاب على طريق الاستعارة بالكناية و إثبات الحجاب تخييل وخرق ترشيح (قوله وراء ظهره) أى خلف ظهره وطرحه للشريعة خلف ظهره كناية

صراح من عقائدهم التى ستروا نجاستها بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التى أكثرها أسماء بلا مسميات وذلك ككتب الامام الفخر فى علم الكلام وطوالع البيضاوى ومن حذا حذوها فى ذلك وقلّ أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة أو يكون له نور إيمان فى قلبه أو لسانه وكيف يفلح من والى من حادّ الله ورسوله وخرق حجاب الهيبة ونبذ الشريعة وراء ظهره وقال فى حق مولانا جل وعزّ وفى حقّ رسله عليهم الصلاة والسلام

ماسوّلت له نفسه الحمقاء ودعاه إليه وهمه المختل ولقد خذل بعض الناس فتراه يشرف كلام الفلاسفة الملعونين ويشرف الكتب التى تعرضت لنقل كثير من حماقاتهم لما تمكن فى نفسه الأمارة بالسوء من حب الرياسة وحب الاغراب على الناس بما ينبهم على كثير منهم من عبارات واصطلاحات يوهمهم أن تحتها علوما دقيقة نفيسة وليس تحتها إلا التخليط والهوس والكفر الذى لا يرضى أن يقوله عاقل) وربما يؤثر بعض الحمقى هوسهم على الاشتغال بما يعنيه من التفقه فى أصول الدين وفروعه على طريق السلف الصالح والعمل بذلك ويرى هذا الخبيث لانطماس بصيرته وطرده عن باب فضل الله تعالى إلى باب غضبه أن المشتغلين بالتفقه فى دين الله تعالى العظيم الفوائد دنيا وأخرى بلداء الطبع ناقصى الذكاء فما أجهل هذا الخبيث وأقبح سريرته وأعمى قلبه حتى رأى الظلمة نورا والنور ظلمة ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم فى الدنيا خزى ولهم فى الآخرة عذاب عظيم سماعون للكذب أكالون للسحت نسأله سبحانه أن يعاملنا ويعامل جميع أحبتنا إلى الممات بمحض فضله وأن يلطف بجميع المؤمنين ويقيهم فى هذا الزمان الصعب موارد الفتن بجوده وكرمه بجاه أشرف الخلق سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم (ص) فمما يجب لمولانا جل وعز

عن عدم عمله بها (قوله ما سوّلت له نفسه) أى ما زينت له نفسه الحمقاء: أى السالكة غير طريق الصواب من كون الأفلاك ليست مخلوقة لله باختياره ومن كون السبب العادى مؤثرا فيما قارنه ومن إدراك العقل للأحكام الشرعية وعدم الاحتياج للرسل (قوله وهمه) أى قوته الواهمة (قوله من حماقاتهم) أى من عقائدهم الفاسدة وأطلق عليها حماقات لأنها لاتنشأ إلا عن حمق وارتكاب للطريق التى لاتؤدى للصواب (قوله من عبارات) أى كالعبارات التى ذكرناها من أن القديم قسمان والحادث قسمان وإنما ذكرناها فيما سبق لأجل فهم المقام لا لحبها وحب الاغراب بها (قوله واصطلاحات) عطف مرادف لأن المراد بها نفس العبارات (قوله والكفر) أى من حيث بعض الأمور كقولهم الأفلاك قديمة بالزمان صادرة بدون اختيار المولى (قوله وربما يؤثر) أى يقدم (قوله هوسهم) أى الاشتغال بهوسهم أى بهوس الفلاسفة أى بكلامهم الفاسد الذى شأنه لايصدر إلا عمن به الهوس وهو نوع من الجنون (قوله من التفقه) أى التفهم (قوله على طريق السلف الخ) أى من ذكر دليل على العقيدة واضح خال عن الشبه وعن كلام الفلاسفة والجار والمجرور متعلق بالاشتغال (قوله والعمل بذلك) أى بما يعنيه وهو عطف على الاشتغال (قوله لانطماس بصيرته) أى عينه التى فى قلبه (قوله حتى رأى الظلمة) المراد بها علم الفلسفة (قوله والنور) وهو التفقه فى الدين وقد جرت عادة الله بمصر أن البهجة والظهور إنما يكون لمن يتعاطى علم الشريعة المطهرة وأما من يتعاطى علوم الفلسفة فلابهجة له ولايقرأ فى الأزهر (قوله ومن يرد الله فتنته الخ) فيه إشارة إلى أن ذلك الخبيث شبيه بالكفار الذين نزلت فى حقهم هذه الآيات (قوله موارد الفتن) أى طرق الضلالات كعلم الفلسفة فانه طريق للضلالات فالموارد جمع مورد بمعنى الطريق والفتن جمع فتنة بمعنى الضلالة (قوله بجوده وكرمه) أى حالة كون ذلك اللطف والايقاء مما ذكر ملتبسا بجوده من التباس الجزئى بالكلى وعطف الكرم على الجود مرادف (قوله بجاه) أى حالة كوننا متوسلين فى قبول دعائنا المذكور بجاه أى بمرتبة سيد الخلق عنده تعالى (قوله فمما يجب لمولانا) الفاء واقعة فى جواب شرط مقدر تقديره إذا سألت عما يجب لمولانا فنقول لك مما يجب له الخ وقوله مما يجب خبر مقدم وقوله عشرون صفة مبتدأ مؤخر أى فنقول لك عشرون صفة بعض مايجب له أى بعض الذى وجب علينا معرفته أو يحتمل أن عشرون مبتدأ خبره محذوف وقوله مما يجب حال أى فنقول لك عشرون صفة يجب على المكلف معرفتها تفصيلا حالة كون العشرين بعض الواجب لمولانا الذى وجبت علينا معرفته لأن الواجب لمولانا الذى لا يقبل الانتفاء لا نهاية له لكن بعضه نصب لنا دليلا على خصوصه فوجب علينا معرفته تفصيلا وهو العشرون صفة وبعضه لم ينصب لنا عليه دليلا وهو ما عدا العشرين فوجب علينا معرفته إجمالا لاتفصيلا لعدم مايدل على تعيينه فعلم أن الواجب لله تعالى الذى لايقبل الانتفاء أمر كلى تحته قسمان: أحد القسمين العشرون وبهذا تعلم أن قول المصنف فمما يجب لمولانا الخ لا ينافى قوله أولا ويجب على كل مكلف أن يعرف ما يجب لمولانا لأن العشرين بعض الواجب لمولانا الذى يجب علينا معرفته لا أنها عينه وعلى الاحتمال الثانى فقوله مما يجب لمولانا المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء أى فمن الأمور الواجبة له تعالى التى لايقبل ثبوتها الانتفاء التى يجب علينا معرفتها وظهر لك مما قلنا أن عشرون صفة ليس فاعلا ليجب لئلا يلزم خلو جملة

الصلة عن العائد (قوله عشرون صفة) المراد بالصفة ما ليس ذاتا فيصدق بالنفسية والسلبية والمعانى والمعنوية لاما كان موجودا فى الخارج زائدا على الذات و إلا كان قاصرا على المعانى . واعلم أن العشرين المذكورة بعضها دليله عقلى وهو ماعدا السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما وبعضها دليله نقلى وهو الستة المذكورة وأما ماعدا العشرين مما يجب له تعالى فدليله نقلى فقد ورد فى عدة أحاديث مامعناه إن لله تعالى كمالات لانهاية لها فيجب علينا أن نؤمن بها إجمالا بأن نعتقد وندعن أن له تعالى كمالات لا نهاية لها وأن العشرين صفة المذكورة على أربعة أقسام قسم عدمى اتفاقا أى مفهومه عدم شئ وهو صفات السلوب وقسم موجود فى خارج الأعيان اتفاقا بحيث يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب عنا وهو صفات المعانى وقسم له ثبوت فى نفسه ولم يرتق لمرتبة الوجود فى خارج الأعيان فلا يمكن رؤيته وهو المعنوية وقسم اختلف فيه وهو النفسية كما يأتى (قوله الواجبة له) أى التى لاتقبل الانتفاء ولا يمكن انفكاكها عنه (قوله إذ كمالاته) أى صفاته الوجودية لانهاية لها . إن قلت إن كمالاته جمع مضاف فيكون عاما والحكم على العام كلية أى محكوم فيه على كل فرد فرد فيقتضى أن كل فرد من كمالاته لانهاية له مع أنه متناه فالجواب أن الحكم على العام على وجهين تارة يكون كلية نحو رجال البلد يأكلون الرغيف وتارة يكون على المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة وما نحن فيه من هذا القبيل لامن الأول أى هيئة كمالاته لانهاية لها . إن قلت إن كمالاته تعالى صفات وجودية وماوجد فى الخارج متناه . قلت ذلك فى الحادث الموجود خارجا لما قامت عليه الأدلة من استحالة وجود حوادث لاتتناهى. وأما كمالاته تعالى فهى موجودة فى الخارج ولانهاية لها لكونها قديمة وليس المراد أنها لانهاية لها فى الذهن و إن كانت متناهية فى الخارج كما ذهب إليه بعضهم ومع كون كمالات الله لانهاية لها فى الخارج يعلمها المولى تفصيلا و يعلم أنها لانهاية لها فى الخارج . فان قلت إن علمها تفصيلا يستلزم أنها لها نهاية فقولكم يعلمها تفصيلا ولانهاية لها فيه تناف. قلت ذلك الاستلزام والتنافى بحسب عقولنا القاصرة لابحسب نفس الأمر إذ قد يكون الشئ جائزا فى نفس الأمر والعقل يستبعده كما اتفق للشيخ المتبولى أنه كان عنده إنسان من تلامذته فأدخله الخلوة بعد العصر فرأى ذلك التلميذ أنه عند أمه ومكث عندها ستة أشهر ثم اشتاق للشيخ فرأى نفسه خارجا من الخلوة بعد العصر ولم يسلم عليه أحد (قوله عن معرفة مالم ينصب الخ) أى عن معرفته تفصيلا أما معرفته إجمالا فلم نعجز عنها وحينئذ فمعرفته إجمالا واجبة علينا ونؤاخذ بتركها (قوله لا نؤاخذ به بفضل الله) أى لا بطريق الجبر . واعلم أن الممتنع إما أن يكون امتناعه لذاته كالجمع بين النقيضين وهذا القسم لم يقع التكليف به و إن جاز عقلا وادعى بعضهم وقوع التكليف به وثمرة التكليف به و إن كان لايحصل ذلك المكلف به الاثابة على الامتثال بتعاطى الأسباب والعقاب على عدم الامتثال و إما أن يكون امتناعه لفقد شرط يعلمه الله أو لوجود مانع يعلمه الله و ان كان ممكنا لذاته كالطيران فى الهواء وحمل الجبل وهذا القسم قال الجمهور إنه لم يقع التكليف به و إما أن يكون امتناعه لتعلق علم الله بعدم وقوعه مع كونه ممكنا فى ذاته كايمان أبى جهل وهذا القسم اتفقوا على أن التكليف به جائز وواقع والظاهر أن معرفة الكمالات التى لم ينصب لنا عليها دليلا بالخصوص من الممتنع لفقد شرط أو وجود مانع وحينئذ فيحتمل أن يكون المولى كلفنا بها ولم يؤاخذنا بها لعجزنا عنها ونخرج من عهدة التكليف بمجرد تعاطى الأسباب و يحتمل أنه لم يكلفنا بها أصلا وهو الموافق لقول الجمهور فقول الشارح لا نؤاخذ به محتمل لأن يكون المعنى لا نؤاخذ به لأنه لم يكلفنا به أصلا ولأن يكون كلفنا به ولكنه لم يعاقبنا على عدم تحصيله لأنه ليس فى قدرتنا . والحاصل أن مانصب لنا عليه دليلا من الصفات يجب علينا معرفته تفصيلا ومالم ينصب لنا عليه دليلا يجب علينا معرفته إجمالا لا تفصيلا فقول المصنف فيما سبق و يجب على كل مكلف

عشرون صفة (ش) أشار بمن التبعيضية إلى أن صفات مولانا جل وعز الواجبة له لا تنحصر فى هذه العشرين إذ كمالاته تعالى لا نهاية لها لكن العجز عن معرفة مالم ينصب عليه دليل عقلى ولا نقلى لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى

شرعا أن يعرف ما يجب الخ أى أن يعرف تفصيلا فيما نصب عليه دليلا و إجمالا فيما لم ينصب عليه دليلا وهذا هو المراد بالمعرفة بقدر الطاقة البشرية التى ذكرناها هناك فتدبر (قوله وهى الوجود) أى والعشرون صفة الوجود وما عطف عليه فقوله هى مبتدأ وقوله الوجود وما عطف عليه خبر فالعطف ملاحظ قبل الاخبار ليصح الحمل وقدم الوجود لأن غيره من بقية الصفات متفرع عليه (قوله معناه) أى هو التحقق والثبوت فى خارج الأعيان ومعنى اللفظ ما يعنى ويقصد منه . واعلم أن المسمى الذى وضع له اللفظ يقال له معنى من حيث إنه يعنى من اللفظ أى يقصد منه ويقال له مفهوم من حيث إنه يفهم من اللفظ ويقال له مدلول من حيث إن اللفظ يدل عليه ويقال له حاصل فى العقل من حيث حصوله فى العقل ويقال له موضوع له من حيث إن اللفظ وضع له أى لأجل إفادته (قوله ظاهر) أى فلا حاجة لبيانه وفيه أنه وقع الخلاف فيه فقال الأشعرى إن لفظ الوجود مشترك اشتراكا لفظيا كعين فيكون موضوعا لجميع الموجودات بأوضاع متعددة فعنده ليس هناك وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك إلا حقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود فمن ثم ذهب إلى أن وجود الشىء عينه وقالت الحكماء إنه مشكك أى إنه موضوع للمفهوم الكلى المختلف الأفراد بالقوة والضعف إذ وجود الله أقوى من وجود زيد وقالت المعتزلة إنه متواطىء أى إنه موضوع للمفهوم الذى تواطأت وتوافقت أفراده فيه ثم اختلف فى معناه فقال الأشعرى إنه عين الذات وقال الرازى إنه أمر اعتبارى أى لا ثبوت له إلا فى اعتبار المعتبر وقال إمام الحرمين والقاضى أبو بكر الباقلانى إنه حال فله ثبوت فى نفسه لكنه لم يصل لرتبة الوجود الخارجى وقالت الكرامية إنه صفة معنى فهو عندهم صفة متحققة فى خارج الأعيان يمكن رؤيتها وقيل إنه صفة سلبية ويفسر بسلب العدم على الاطلاق فوقوع الخلاف فيه يدل على عدم ظهور معناه إذ لو كان معناه ظاهرا لما وقع الخلاف فيه وأجيب بأن المراد بظهور معناه تميزه عن مقابله وهو العدم فلا يحتاج لتعريف يميزه عن مقابله ويرفع التباسه به وهذا لا ينافى أنه خفى فى ذاته فلذا وقع الخلاف فيه (قوله تسامح) أى مجاز استعارة حيث شبه الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم بجامع أن كلا منهما يقع صفة فى اللفظ فيقال ذات الله موجودة كما يقال ذات الله عالمة واستعار اسم المشبه به وهو لفظ صفة للمشبه فتكون استعارة تصريحية وعلى هذا يكون استعمال الصفة فى قول المصنف عشرون صفة فى الوجود وفى غيره من بقية الصفات من استعمال اللفظ فى حقيقته بالنظر لغير الوجود من الصفات وفى مجازه بالنظر للوجود (قوله لأنه عنده عين الذات) أى كانت الذات قديمة أو حادثة . واعلم أن بعض العلماء أبقى قول الأشعرى إن الوجود عين الذات على ظاهره من أن مفهوم الوجود هو مفهوم الذات وعليه فنى عد الوجود من الصفات تسامح وبعضهم أوله بأن مراده أن الوجود ليس أمرا زائدا على الذات ثابتا فى نفسه كالمعانى والمعنوية فلا ينافى أنه اعتبار إذ المعتبر يعتبر تغايرهما بحسب المفهوم وحينئذ فيرجع قول الأشعرى إلى قول الرازى وعليه فلا يكون فى عد الوجود من الصفات تسامح واستدل على أن الوجود عين الذات بأنه لو كان الوجود غير الذات لزم إما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان موجودا كان موجودا بوجود وهذا الوجود موجود بوجود وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال وإن كان معدوما لزم اتصاف الوجود بمقابله وهو العدم ويلزم أن تكون الذات المتصفة بالوجود معدومة وهو باطل وفيه أنه إنما يلزم اتصاف الوجود بالعدم لو قلنا الوجود عدم ونحن قلنا الوجود معدوم أى أمر عدمى أى لا تحقق له فى الخارج وإن كان له تحقق فى نفسه وهذا لا ضرر فيه ولا يلزم منه أن تكون الذات الموجودة معدومة لأن الوجود يتصف بالعدمى ألا ترى أن الذات الموجودة تتصف بالامكان فيقال هذه الذات ممكنة والامكان أمر عدمى أى لا تحقق له فى الخارج وإن كان له تحقق

(ص) وهى الوجود
(ش) معناه ظاهر وفى عد الوجود صفة على مذهب الشيخ الأشعرى تسامح لأنه عنده عين الذات

فى نفسه (قوله وليس بزائد عليها) تفسير لقوله عين الذات وفيه أن نفى الزيادة يصدق بأن يكون الوجود جزء الماهية ولاقائل به فكان الأولى حذف هذا التفسير لأن الوجود عند الشيخ عين الذات لاجزؤها ويمكن الجواب بأنه لما حكم على الوجود بالعينية المضافة للذات ربما يتوهم التغاير لما اشتهر من أن المضاف غير المضاف إليه فنفى ذلك بقوله وليس بزائد عليها ولم يلتفت لصدقه على أنه جزء لعدم القائل به (قوله والذات ليست بصفة) أى فيكون الوجود ليس بصفة (قوله لكن لما كان الوجود الخ) استدراك دفع به مايتوهم من نتيجة الدليل من أن الوجود لم يقع صفة وكذاما اشتق منه (قوله فى اللفظ) أى لافى المعنى لأنه فى المعنى عين الذات (قوله فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة) فيه أن هذا من باب الاخبار لامن باب الوصف فيكون الوجود وقع محكومابه على الذات لاصفة لها . وأجيب بأن المحكوم به وصف فى المعنى للمحكوم عليه فالمراد بالوصف فى قوله لكن لما كان الوجود توصف به الذات الوصف ولو بحسب المعنى . فان قلت الوصف فى المثال إنما وقع بالموجودية لابالوجودية . قلت الوصف فى المعنى إنما هو بالوجود لأن معنى قولنا ذات الله موجودة أنها ثبت لها الوجود فيكون الوجود وصفا لها . وملخص كلامه أن الوجود فى المثال وقع محكومابه على الذات من حيث إطلاقه عليها لامن حيث إنه قائم بها وعلى هذا يكون المقصود من الاخبار أن الذات يطلق عليها لفظ الوجود فيكون الاسناد مرجعه للفظ لاللمعنى فيكون الاسناد لفظيا لامعنويا وفيه أنه حكم تصديقى برهن عليه المتكلمون فى كتبهم وأثبتوا صحته بحدوث العالم و إمكانه وذلك يؤذن بأنه عندهم إسناد معنوى وأن المقصود من الاخبار أن الذات متصفة بالوجود بمعنى أنه وصف ثابت لها على أن الاسناد اللفظى كالعدم فيكون ارتكابه عبثا فتأمل (قوله أن يعد) أى أن يجعل (قوله على الجملة) أى حالة كون ذلك العد آتيا على الجملة أى الاجمال أى على حالة إجمالية أى لم يبين فيه كونه صفة فى اللفظ أو فى المعنى فهو صادق بكونه صفة فى اللفظ و بكونه صفة فى المعنى ولكن المراد أنه صفة فى اللفظ لافى المعنى لأن الوجود عين الذات (قوله زائدا على الذات) أى مغايرا لها كانت الذات قديمة أو حادثة والمراد به على هذا القول الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معللة بعلة وقولنا غير معللة بعلة حال من الحال أو من ضمير الواجب وخرج به المعنوية فانها معللة بالمعانى وهذا هو مذهب الفخر الرازى . فان قيل إن مذهب الرازى نفى الحال فكيف يكون هذا مذهبا له . فالجواب أن المراد بالحال فى التعريف الوجه والاعتبار فلاينافى ماذهب إليه من نفى الحال . والحاصل أن الوجود عند الرازى أمر اعتبارى فهو و إن نفى الحال لم ينف الاعتبار إذ لم يقل بنفيه أحد واستدل على أن الوجود غير الذات بأن ذاته تعالى غير معلومة لنا ووجوده معلوم لنا ينتج من الشكل الثانى ذاته غير وجوده وفيه أنه إن كان المراد بالعلم العلم بالكنه فهو منفى فيهما و إن كان المراد به العلم بأى وجه فهو موجود فيهما فاحدى المقدمتين ممنوعة على أن هذا الدليل قاصر على وجود الذات العلية والمدعى أن الوجود مطلقا غير الذات فالدليل أخص من المدعى (قوله لاتسامح فيه) قال بعضهم لانسلم أنه لاتسامح فيه على هذا المذهب بل التسامح موجود لأن الاعتبار لايقال له صفة . ألاترى أن بخل الكريم إذا اعتبره معتبر لايقال إنه صفة للكريم (قوله ومنهم) الضمير يعود لمطلق العلماء لا للمتكلمين لقوله بعد وهو مذهب الفلاسفة والفلاسفة ليسوا من المتكلمين بخلاف المعتزلة فانهم منهم (قوله دون القديم) أى فان وجوده ليس زائدا على ذاته بل وجوده عين ذاته وذلك لأنهم يقولون إن القديم تبارك وتعالى واجب الوجود وواجب الوجود لا يكون إلا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده عليه لتكثر لأن الموصوف عندهم يتكثر بتكثر صفاته والتكثر يؤدى للتركيب المؤدى للامكان وهو مناف لوجوب الوجود وظهر بما قررناه أن الشارح ذكر ثلاثة أقوال فى الوجود الأول أن الوجود عين الموجود

وليس بزائد عليها والذات ليست بصفة لكن لما كان الوجود توصف به الذات فى اللفظ فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة صح أن يعد صفة على الجملة . وأما على مذهب من جعل الوجود زائدا على الذات كالامام الرازى فعده من الصفات صحيح لاتسامح فيه ومنهم من جعله زائدا على الذات فى الحادث دون القديم وهو مذهب الفلاسفة (ص) والقدم

فى القديم والحادث وهو مذهب الأشعرى . والثانى أن الوجود زائد على الذات قديمة كانت أو حادثة بمعنى أنه أمر اعتبارى وهو مذهب الرازى . والثالث التفصيل بين القديم والحادث فهو عين الوجود فى القديم وزائد عليه فى الحادث وهو مذهب الفلاسفة و بقى قول القاضى و إمام الحرمين إن الوجود حال ثابتة فى نفسها وقول الكرامية إن الوجود صفة معنى وقد يقال إن قوله وأما على مذهب من جعل الوجود زائدا على الذات الصادق على هذين القولين أيضا كما أنه صادق بقول الرازى و يمكن أن يوجه هذان القولان بما وجه به القول الثانى وهو قول الرازى فتدبر (قوله الأصح أن القدم صفة سلبية) مقابله ماسيذكره فى البقاء من القول بأنه صفة نفسية ومن القول بأنه صفة معنى وكلا القولين قد بين الشارح فيما يأتى أنه لا يصح عقلا. إن قلت حيث كان كل من القولين المقابلين مردودا ولا يصح فالأولى للشارح أن يقول الصحيح أن القدم الخ لأن التعبير بالأصح يفيد أنهما صحيحان مع أنهما فاسدان . فالجواب أن ردّ القولين المقابلين إنما هو بحسب ماظهر له لا بحسب الواقع فيحتمل أن يكون كل منهما صحيحا فى الواقع فلذا عبر بالأصح تحريا للصدق وقضية قوله إن القدم صفة سلبية أن الصفة تطلق عليه حقيقة لا تجوزا وهو كذلك خلافا لمن قال إن إطلاق الصفة على السلوب والاضافة تجوّز، نعم فى كلام السعد والسيد أن المتصف بالقدم حقيقة الوجود وأما اتصاف الموجود به فباعتبار اتصاف الوجود به (قوله سلبية) أى نفية لأنها نفت عن الله مالا يليق به وهو العدم السابق على الوجود (قوله أى ليست بمعنى موجود فى نفسه) أى فى خارج الأعيان وهو ما يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب عنا وحيث كان القدم ليس معنى موجودا لم يكن من صفات المعانى فانها معان موجودة فى خارج الأعيان يمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب وكان المناسب أن يزيد ولا ثابت فى نفسه ليفيد أنه ليس من الصفات المعنوية وقد يقال مراده بالموجود فى نفسه الثابت فى نفسه أى باعتبار نفسه لا باعتبار معتبر وفرض فارض أعم من أن يكون ارتقى لمرتبة الوجود بحيث يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب أو لم يرتق إليها فيفيد حينئذ أنه ليس من المعانى ولا من المعنوية (قوله كالعلم) أى فانه معنى موجود فى الخارج قائم بذات العالم زائد على ذاته فهو مثال للمنفى لا للنفى وصريح كلامه أن القدم سلبى على معنى أن السلب داخل فى مفهومه وليس صفة ثبوتية فليس له تحقق خارجى بل هو معدوم فيه و إن كان الاتصاف به حقيقة فى الخارج . والحاصل أن القدم وان كان نفى كذا أو سلب كذا لكن هذا العدم والسلب ثابت لله فليس نفى ثبوته فى نفسه يوجب نفى ثبوته لله تعالى (قوله مثلا) قد سبق الكلام عليه من حيث الاتيان به مع الكاف (قوله وانما هو عبارة) أى معبر به وقضيته أن القدم المفسر بذلك لفظ القدم مع أن القصد تفسير القدم الذى هو الصفة أى المعنى لا لفظ القدم فكان الأولى أن يقول و إنما هو سلب العدم الخ و يحذف قوله عبارة (قوله سلب العدم الخ) أى انسلابه وانتفاؤه فلا يحتاج لسالب كما يفهم من ذوق العبارة (قوله سلب العدم الخ) فيه أن القدم على هذا التعريف صفة ثبوتية لأن نفى النفى ثبوت لا صفة سلبية وحينئذ فلا يناسب قول الشارح الأصح أن القدم صفة سلبية وقول المصنف الآتى والخمسة بعدها سلبية إلا أن يقال مراده أنها سلبية ولو باعتبار صدر التعريف و إن كان العبرة فى الوجودى والعدمى عندهم بالمعنى لا باللفظ بدليل أن اللاعدمى عندهم وجودى (قوله على الوجود) هذا ظاهر فى قدم الذات وصفات المعانى لأنها متصفة بالوجود لا فى قدم المعنوية لأنها لا وجود لها و إنما لها ثبوت فكان عليه أن يزيد أو الثبوت ليكون تعريفه شاملا لقدم الصفات المعنوية كما أنه شامل لقدم الذات العلية وصفاتها الوجودية . لا يقال يفسر الوجود بالثبوت ارتقى موصوفه لمرتبة الوجود أو لا فيشمل المعنوية . لأنا نقول هذا مجاز ولا قرينة عليه وهو ممنوع فى التعاريف (قوله عبارة) فيه ماسبق (قوله عدم الأولية) تطلق الأولية بمعنى الابتداء وتقابلها الآخرية بمعنى الانقضاء وتطلق الأولية على السبق على الأشياء

والآخرية

(ش) الأصح أن القدم صفة سلبية أى ليست بمعنى موجود فى نفسها كالعلم مثلا و إنما هو عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود (١) و إن شئت قلت هو عبارة عن عدم الأولية (٢)

الوجود و إن شئت قلت هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود) والعبارات الثلاث بمعنى واحد هذا معنى القدم فى حقه تعالى باعتبار ذاته العلية وصفاته الجليلة السنية وأما معناه إذا أطلق فى حق الحادث كما إذا قلت مثلا هذا بناء قديم وعرجون قديم فهو عبارة عن طول مدة وجوده و إن كان حادثا مسبوقا بالعدم كما فى قوله تعالى (إنك لفى ضلالك القديم) وقوله عز وجل (كالعرجون القديم) والقدم بهذا المعنى على الله تعالى محال لأن وجوده جل وعز لا يتقيد بزمان ولا مكان

والأخروية على البقاء بعد فناء الخلق وكلا المعنيين تصح إرادته هنا فالمعنى على الثانى عدم السبق على الوجود والمعنى على الأول عدم ابتدائية الوجود فمعنى قوله قديما أنه لا ابتداء لوجوده والقدم على هذا التعريف كالذى بعده سلبي لأن العدم فيهما لم يضف لعدم بخلاف الأول فانه يقتضى أنه ثبوتى كما مر (قوله للوجود) كان الأولى أن يزيد أو الثبوت لأجل أن يشمل التعريف قدم الصفات المعنوية كما مر (قوله والعبارات الثلاث بمعنى واحد) أى ملتبسة بمعنى واحد من التباس الدال بالمدلول وفيه أنه إن أراد بالمعنى الواحد المفهوم فتكون العبارات الثلاث مترادفة أى متحدة المفهوم والماصدق كالانسان والبشر الموضوعين للحيوان الناطق ففيه أن مفهوم العبارة الأولى ثبوت ومفهوم الأخيرتين عدم كما تبين لك فتكون العبارات الثلاث متحدة للمفهوم و إن أراد بالمعنى الواحد الماصدق و إن اختلفت مفهوما فلا تكون العبارات الثلاث متساوية أى مختلفة مفهوما متحدة ماصدقا كالضاحك والكاتب بالقوة ففيه أن ماصدقات العبارة الأولى ثبوتات ضرورة أن مفهومها ثبوت وما صدق الأخيرتين أعدام ضرورة أن مفهومهما عدم كما تبين لك. و يجاب بأن المراد بكونها بمعنى أن أوائلها بمعنى وهو السلب أى أن أوائلها سلب و إن اختلف متعلقه وهو العدم فى العبارة الأولى والأولية فى الثانية والافتتاح فى الثالثة أو أن المراد بكونها بمعنى واحدة أنها متلازمة أو أن كلا منها مفهومه نفى أمر لا يليق بالله كان الأمر عدميا أم لا (قوله هذا) أى ماذكر من معانى العبارات الثلاث معنى القدم الخ فيه أن كون ماذكر معنى القدم فى حق ذاته وصفاته الوجودية مسلم وأما كونه معنى القدم فى حق صفات الأحوال على القول بها فغير مسلم لأنه اعتبر الوجود فى العبارات الثلاث ولا وجود للأحوال . فان قيل أراد بالوجود الثبوت . قلنا هو مجاز ولا قرينة عليه ولا يجوز ذلك فى التعاريف (قوله وصفاته الجليلة) أى العظيمة وقوله السنية أى المرتفعة وأراد بها صفاته الوجودية والثبوتية كما هو ظاهر وقد علمت ما فيه وأما صفات السلوب فتتصف بالقدم إن قلنا إن القديم مرادف للأزلى وأن كلا منهما هو الأمر الذى لا أول له سواء كان وجوديا كذات الله وصفاته الوجودية أو ثبوتيا أو عدميا كصفات السلوب وعدمنا فى الأزل ولا تتصف بالقدم إن قلنا إن القديم أخص من الأزلى و إن القديم هو الموجود الذى لا أول لوجوده والأزلى هو الأمر الذى لا أول له وجوديا كان أولا وعلى هذا فتتصف صفات السلوب بالأزلية دون القدم فيقال صفات السلوب أزلية ولا يقال قديمة بخلافها على الأول فانها تتصف بالأزلية و بالقدم وعليه فالمناسب فى تعاريف القدم عدم الاقتصار على الوجود بأن يعمم فيقول مثلا القدم عدم افتتاح الذات والصفات ليدخل فيه قدم صفات السلوب تأمل . واعلم أن ذاته تعالى وصفاته كل منهما قديم بالذات و بالزمان لأن كلا منهما لم يفتقر فى وجوده لمؤثر ولا أول لوجوده خلافا لما ذهب إليه الأعاجم كالفخر والسعد والعضد من أن صفاته قديمة بالزمان فقط لأنها ناشئة عن المولى بطريق العلة فهى عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وقد شنع ابن التلمسانى على من قال بذلك كما فى الكبرى (قوله وأما معناه) أى القدم فى حق الحادث فهو طول مدة وجوده قد حد الفقهاء طول مدة الوجود بسنة فمن لم يمكث سنة لا يقال له قديم فاذا قال السيد القديم من عبيدى حر عتق من مضت عليه سنة وهو فى ملكه . واعلم أن القدم فى اصطلاح المتكلمين حقيقة فى عدم افتتاح الوجود ومجاز فى طول المدة وفى أصل اللغة بالعكس (قوله مثلا) مقدمة من تأخير محلها بعد قوله هذا بناء قديم (قوله و إن كان حادثا) جملة حالية و إن وصلية وليس المعنى على المبالغة لفساده ولا حاجة لهذه الجملة مع قوله طول مدة وجوده لأن الضمير راجع للحادث فهو مغن عنها (قوله القديم) أى الذى طالت مدته (قوله والقدم بهذا المعنى على الله تعالى محال) أى وكذا على صفاته بقرينة ماسبق (قوله لا يتقيد بزمان ولا مكان) أى بحيث لا يتحقق

وجوده إلا مصاحبا لزمان أومكان بأن يبتدئ بابتدائه و ينتهي بانتهائه (قوله لحدوث كل منهما) أى
والله سبحانه وتعالى قديم فوجوده متحقق قبل الزمان والمكان فلا يتقيد بهما وحينئذ فلا يقال الله
فى زمان أوفى مكان لئلا يوهم المقارنة وأنه لا يتحقق وجوده إلا مصاحبا لهما، نعم يجوز أن يقال الله موجود
قبل الزمان والمكان ومعهما و بعدهما . واعلم أن الزمان وقع فيه خلاف فقيل هو مقارنة متجدد موهوم
لمتجدد معلوم إزالة للابهام كمقارنة المجىء لطلوع الشمس فى قولك أجيئك عند طلوع الشمس وهذه
المقارنة أمر اعتبارى لا تتعلق القدرة بها فوصفها بالحدوث تسمح إذ الحدوث حقيقة هو الوجود بعد
عدم وأما إطلاقه على التجدد بعد عدم فهو مجاز والحدوث حقيقة لا يكون إلا فى الحادث حقيقة وهو
الموجود بعد عدم لا فى الحادث مجازا وهو المتجدد بعد عدم كالمقارنة المذكورة التى هى أمر اعتبارى
وقيل إن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم كطلوع الشمس فى المثال ووصف الزمان بالحدوث
على هذا القول حقيقى وعلى هذين القولين فالظرفية فى قولك أنا فى زمان كذا مجازية والمعنى على الأول
أنا مصاحب للزمان أى المقارنة وعلى الثانى أنا مقارن للزمان وقيل إنه حركة الفلك وقيل نفس الفلك
ووصف الزمان بالحدوث على هذين القولين حقيقى أيضا وعليهما فالظرفية حقيقية لأن الفلك محيط بنا
و يتحرك علينا كما هو مبين فى علم الهيئة وأن المكان عند أهل السنة هو الفراغ الذى يحل فيه الجسم
ولا يخفى أن الفراغ عدم محض فوصفه بالحدوث تسمح وعند بعض الفلاسفة هو السطح الباطن من
الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى أو السطح المستعلى عليه آخر وحينئذ فوصفه بالحدوث
حقيقى (قوله لأن معناه) أى معنى القدم (قوله واجب له) أى ثابت له لا يقبل الانتفاء أى ومن ثبت له
شىء صح أن يشتق له منه اسم (قوله أونحو هذا من العبارات) نحو يجب له عدم الأولية أوعدم
افتتاح الوجود (قوله اسم القديم) الاضافة بيانية (قوله توقيفية) أى يتوقف إطلاقها على نص من
الشارع فما ورد عن الشارع إطلاقه عليه جاز لنا إطلاقه عليه ومالا فلا (قوله هذا مما تردد فيه بعض
الأشياخ) أى وهو إمام الحرمين والقاضى أبو بكر ومن تبعهما وهذا التردد قولان فى الواقع فالشق الأول
منه قول المعتزلة ومال إليه القاضى والشق الثانى منه قول أهل السنة و إمام الحرمين ومن تبعه توقف ولم
يجزم بشىء . واعلم أن محل التردد والخلاف كل اسم يقتضى مدحا خالصا ليس موهما نقصا ولم يرد نص باطلاق
ولا يخفى أن لفظ القديم على فرض أنه لم يرد به نص موهم لأنه يوهم معنى لا يصح فى حقه تعالى وهو من طالت
مدة وجوده وحينئذ فلا يكون من محل التردد ومع ورود النص فيه فيقال لا وجه لجريان التردد فى إطلاقه
إذ لا شك فى جواز إطلاق القديم عليه تعالى حينئذ وأن أوهم القدم بطول الزمان (قوله لكن قال الخ)
قصد بهذا الاستدراك دفع التردد ورده . وحاصله أنه لا وجه لجريان التردد فى إطلاق القديم لأن محل
التردد إنما هو فيما لم يرد به إذن وهذا قد ورد الإذن باطلاقه وقد يقال إن المتردد لم يطلع على ذلك النص
فتردد (قوله الحليمى) بفتح الحاء وكسر اللام نسبة لحليمة السعدية مرضعته صلى الله عليه وسلم أو إلى
حليم جده كذا قال بعضهم وفى القاموس إنه نسبة إلى حليم جد محمد بن الحسن صاحب التصانيف وهذا
يقوى الثانى (قوله وقال) أى الحليمى وقوله لم يرد أى لفظ القديم فى الكتاب نصا أى لم يرد فيه صريحا
و إنما ورد فيه ضمنا فانه ورد فيه هو الأول وهو معنى القديم (قوله وأشار) أى الحليمى (قوله بذلك)
أى بقوله ولكن ورد فى السنة (قوله ابن ماجه) هو بالهاء وصلا ووقفا وكذا رواه النسائى (قوله فى
سننه) المشهور فيه ضم السين وله وجه وهو أنه جمع سنة بمعنى الطريقة وذكر الشيخ الملوى نقلا عن
بعض مشايخ شيخه من كبراء محدثى فاس أنه بفتح السين أى طريقه وأن قراءته بضم السين من الخطأ
الذى عمت به البلوى ثم قال قال شيخنا وهذا أمر يرجع فيه للرواية (قوله وفيه) أى والحال أن

لحدوث كل منهما فلا
يتقيد بواحد منهما إلا
ماهو حادث مثلها وهل
يجوز أن يتلفظ بلفظ
القديم فى حقه تعالى
فيقال هو جل وعز
قديم لأن معناه واجب
له جل وعز عقلا
ونقلا أولا يتلفظ بذلك
و إنما يقال يجب له تعالى
القدم أونحو هذا من
العبارات ولا يطلق عليه
فى اللفظ اسم القديم
لأن أسماءه جل وعز
توقيفية هذا مما تردد
فيه بعض الأشياخ
لكن قال العراقى فى
شرح أصول السبكى
عده الحليمى فى الأسماء
وقال لم يرد فى الكتاب
نصا و إنما ورد فى السنة
قال العراقى وأشار
بذلك إلى مارواه ابن
ماجه فى سننه من
حديث أبى هريرة
رضى الله عنه وفيه

فيه أى فى حديث أبى هريرة الذى رواه ابن ماجه (قوله عدّ القديم من التسعة والتسعين) أى بدل الأول . إن قلت إن هذا الحديث الذى رواه ابن ماجه والنسائى حديث آحاد وخبر الآحاد ظنى والظنى لا يعوّل عليه فى الأصول القطعية الاعتقادية . والجواب أن التسمية من باب الأمور العملية لا من باب الأمور الاعتقادية والعملية يكتفى فيها بالظنى (قوله والبقاء) عطف على القدم من عطف اللازم على الملزوم لأن من وجب قدمه استحال عدمه ومن استحال عدمه وجب بقاؤه ولم يكتف بالملزوم عن اللازم لخطر هذا الفن فلا يكتفون فيه بذكر الملزوم فقط بل لابدّ فيه من النص على كل منهما (قوله هو عبارة) أى معبر به وكان الأولى للشارح أن يحذف قوله عبارة و يقول وهو سلب العدم الخ لأن المقصود تفسير البقاء الذى هو الصفة لا لفظ البقاء كما هو قضية كلامه (قوله عن سلب العدم) لاشك أن سلب العدم ثبوت فمقتضى هذا التعريف أن البقاء صفة ثبوتية وحينئذ فلا يناسب قول المصنف الآتى والخمسة بعدها سلبية إلا أن يقال مراده سلبية ولو بحسب اللفظ أو صدر التعريف و إن كان العبرة عندهم فى الوجودى والعدمى بالمعنى لا باللفظ (قوله اللاحق للوجود) هذا ظاهر فى بقاء الذات وصفات المعانى لأنها متصفة بالوجود ولا يشمل بقاء الصفة المعنوية لأنها لا تتصف بالوجود بل بالثبوت فكان الأولى أن يزيد فى التعريف أو للثبوت ولا يقال إنه أراد بالوجود الثبوت من باب إطلاق الخاص و إرادة العام لأن هذا مجاز لا قرينة عليه وحينئذ فلا يقع فى التعريف وعلم مما ذكرنا أن كلا من ذاته تعالى وصفاته الوجودية والمعنوية يتصف بالقدم والبقاء بمعنى أن وجوده تعالى ووجود صفاته الوجودية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم وثبوت صفاته المعنوية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم . ولا يقال إنه يلزم على اتصاف صفاته تعالى بالقدم والبقاء قيام المعنى بالمعنى وهو ممنوع . لأنا نقول قيام المعنى بالمعنى إنما هو فى اتصاف وصف وجودى بوجودى كما سيأتى فى بيان إبطال كون القدم والبقاء صفتى معنى وأما اتصاف وصف وجودى بأمر سلبى فليس فيه قيام المعنى بالمعنى بل سلب نقص عن ذلك الوجودى . بقى شىء آخر وهو أن القدم والبقاء يتصفان بالقدم والبقاء بناء على القول بترادف القديم والأزلى ولا يضر التسلسل فى مثل هذا لأنه تسلسل فى أمور عدمية والقدم الذى هو صفة للقدم معناه سلب العدم عن هذا القدم بمعنى أن القدم فى نفسه ليس بحادث وأما على القول بأن القديم أخص من الأزلى فيتصفان بالأزلية لا بالقدم (قوله عن عدم الآخرية للوجود) أى كون الوجود لا آخر له . فان قلت الظاهر من الكلام أن هذا تعريف لبقاء الذات العلية و بقاء صفاتها وحينئذ فيرد عليه أنه غير مانع لدخول بقاء الجنة والنار فيه لأن بقاءها لا آخر له . قلت هذا تعريف بالأعم وقد جوزه الأقدمون أو أن اللام فى الوجود للعهد أو أن المراد بقوله عدم الآخرية أى الواجب عقلا وحينئذ فلا يصدق بعدم آخرية الجنة والنار لأنه ليس بواجب عقلا بل هو ممكن (قوله والعبارتان بمعنى واحد) أى ملتبستان بمعنى واحد من تلبس الدال بالمدلول أى دالان على معنى واحد وما تقدم فى القدم سؤالا وجوابا يقال هنا (قوله استمرار الوجود) يحتمل أن يكون من إضافة الصفة للموصوف أى الوجود المستمر فيكون البقاء عنده صفة نفسية كما قال الشارح ويحتمل أن تكون الاضافة حقيقية وعليه فيحتمل أن يراد باستمرار الوجود لازمه من نفى العدم الطارئ على الوجود فيكون البقاء عنده صفة سلبية ويحتمل أن يراد به نفسه الذى هو نسبة فيكون البقاء عنده نسبة فيكون أمرا اعتباريا (قوله فى المستقبل) متعلق باستمرار أى استمراره فى الزمان المستقبل وكلامه يوهم أن الزمان المستقبل ظرف لاستمرار وجوده وليس كذلك و يتخلص من هذا بجعل فى بمعنى مع أى استمرار وجوده استمرارا مصاحبا للزمان المستقبل ولا ضرر فى هذا (قوله إلى غير نهاية) أى استمرارا لا نهاية له (قوله استمرار الوجود) فيه ما سبق (قوله فى الماضى) متعلق باستمرار أى استمرار وجوده

عدّ القديم من التسعة والتسعين (ص) والبقاء (ش) هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود و إن شئت قلت هو عبارة عن عدم الآخرية للوجود والعبارتان بمعنى واحد و بعض الأئمة يقول معنى البقاء فى حقه تعالى استمرار الوجود فى المستقبل إلى غير نهاية كما أن معنى القدم فى حقه تعالى استمرار الوجود فى الماضى

فى الزمان الماضى وقضيته وجود زمان فى الأزل متصف الآن بالمضى مع أنه لم يكن فيه زمان لأن الزمان حادث على مامر (قوله إلى غير غاية) أى استمرارا لانهاية له والغاية هى النهاية ففى كلامه تفنن (قوله وكأن هذه العبارة) أى قوله استمرار الوجود وأتى بالكأنية المفيدة لعدم الجزم بدخولها لما سبق من الاحتمالات الجارية فى عبارة ذلك البعض (قوله يجنح) أى يميل (قوله صفتان نفسيتان الخ) أى فعلى هذا يكون الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية قال السكتانى ولم أقف إلى الآن على من يجعل الوجود بقيد الاستمرار وصفا نفسيا ولكن المؤلف رحمه الله مطلع وذكر الشيخ الملوى أن غيره اطلع على أنه قول للأشعرى وفى جعل الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية ماسيأتى (قوله لأنهما عنده الوجود المستمر) أى على جعل إضافة استمرار إلى الوجود من إضافة الصفة للموصوف وهو علة للكأنية وفيه أن تلك العلة تقتضى الجزم بأنهما عنده صفتان نفسيتان وهو مناف لما أفادته الكأنية من عدم الجزم بذلك فكان الأولى أن يقول لاحتمال أن يكونا عنده الوجود المستمر الخ (قوله والوجود نفسى) أى صفة نفسية للوجود والصفة النفسية هى التى لاتتحق الذات خارجا بدونها كالتحيز للجرم فان الجرم لايتحقق فى الخارج بدونه بخلاف القدرة مثلا فان الجرم لايتوقف تحققه فى الخارج عليها ألاترى الحجرية مثلا فهى ليست صفة نفسية ور بما أفاد كلامه حيث لم يقيد الوجود بالاستمرار أن الصفة النفسية أصل الوجود لاالوجود بقيد الاستمرار الذى الكلام فيه وحينئذ فالدليل لاينتج المدعى وهو الكأنية فان حمل كلامه على الوجود المستمر الذى الكلام فيه ورد عليه أن الكلام لايتم لأن الذات تتحقق خارجا بدون استمرار الوجود. نعم أصل الوجود صفة نفسية لأنه لاتتحقق الذات خارجا بدونه. والحاصل أنه إن حمل الوجود فى كلامه على أصل الوجود فنسلم أنه صفة نفسية لاتتحقق الذات بدونه لكن ليس حديثنا فيه وحينئذ فلا ينتج الدليل المدعى وإن حمل الوجود على الوجود بقيد الاستمرار فلا نسلم أنه صفة نفسية لما سبق (قوله لعدم تحقق الذات بدونه) أى وكل مالاتتحقق الذات بدونه فهو صفة نفسية وقوله لعدم تحقق الذات بدونه أى فى الخارج لافى التعقل لأنه قد يتعقل الموصوف بدون صفته ولو كانت نفسية ألاترى أن التحيز للجرم صفة نفسية له ولايتوقف تعقل الجرم على تعقل التحيز (قوله وهذا المذهب) أى القول بأن القدم والبقاء صفتان نفسيتان (قوله لأنهما لو كانتا الخ) فيه أن هذا الدليل ينتج البطلان لاالضعف وقد يجاب بأن المراد بقوله ضعيف باطل (قوله لزم أن لاتعقل الخ) قضيته أن الصفة النفسية هى التى لاتحصل الذات فى العقل بدونها بل متى تعقلت الذات تعقلت تلك الصفة وليس كذلك بل هى التى لاتتحقق الذات فى الخارج بدونها لافى العقل إذ الموصوف قد يتعقل بدون صفته النفسية كما سبق فالمتلفت له الخارج لاالعقل كما هو ظاهره على أن كلامه مناف لقوله لعدم تحقق الذات بدونه إذ المتبادر منه التحقق فى الخارج لاالتحقق فى العقل ويمكن الجواب بأن مراده لزم أن لا تتعقل الذات موجودة فى الخارج بدونهما ويدل عليه قوله بدليل أن الذات يعقل وجودها أى خارجا والمعنى لزم أن لايعقل أى لايصدق العقل بوجود الذات خارجا إلابهما تأمل وأجاب الشيخ يس بجواب آخر وحاصله أن المراد بالتعقل التحقق خارجا فالمعنى لزم أن لاتتحقق الذات بدونهما خارجا لكن اللازم باطل لأن الذات متحققة بدونهما فلم يكونا نفسيتين بل سلبيتين والقرينة على أن المراد بالتعقل التحقق قوله أولا لعدم تحقق الذات بدونه (قوله وذلك) أى عدم تعقل الذات بدونهما باطل وهذا إشارة للاستثنائية ويحتمل أنه إشارة لقضية حملية فيكون القياس حمليا لاشرطيا وقوله بدليل الخ هذا دليل للمقدمة الثانية المشار لها بقوله وذلك باطل وقوله إن الذات يعقل وجودها أى يصدق العقل بوجودها خارج الأعيان هذا على الجواب الأول وقال يس أى يتحقق ذهنا وخارجا وجودها ولا يتحقق معها القدم

إلى غير غاية وكأن هذه العبارة يجنح قائلها إلى أن القدم والبقاء صفتان نفسيتان لأنهما عنده الوجود المستمر فى الماضى والمستقبل والوجود نفسى لعدم تحقق الذات بدونه وهذا المذهب ضعيف لأنهما لو كانتا نفسيتين لزم أن لاتعقل الذات بدونهما وذلك باطل بدليل أن الذات يعقل وجودها

والبقاء أى يوجدان فيجوز أن تتعقل الذات الكريمة ذهنا ولايخطر بالبال إذ ذاك القدم والبقاء ذهنا ويجوز أن تتعقل الذات الكريمة فى الخارج ولايتعقل إذ ذاك أنهما فى الخارج معها وإن كانت الذات الكريمة متصفة بهما فى الخارج (قوله ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها) أى على قدمها وبقائها الواجبين أى وحينئذ فقد تعلقت الذات موجودة فى الخارج بدون صفتها وهى القدم والبقاء (قوله وشذ) الشاذ قيل ماضعف دليله وقيل ماقل قائله وهذا القول ضعيف الحجة قليل القائل فهو شاذ على كل حال (قوله صفتان موجودتان) أى فى الخارج بحيث يمكن رؤيتهما لو أزيل الحجاب عنا فهما من صفات المعانى على هذا القول (قوله ولا يخفى ضعفه) أى بطلانه لأنه هو الذى يتجه دليله المذكور (قوله لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين) أى لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث الوجودية وقيامها به ولأنه لايعقل موجود فى الأزل عاريا عن القدم (قوله أيضا) أى كالعلم والقدرة (قوله بقدم آخر موجود الخ) وذلك لأن الصفة الوجودية تحتاج للقدم والبقاء وهما صفتان وجوديتان فيحتاجان لقدم وبقاء آخر وهكذا (قوله ويلزم التسلسل) أى أو الدور فيلزم التسلسل إن استمر سلسلة القدم والبقاء كما بينه الشارح ويلزم الدور إن كان القدم والبقاء الأخيران قديمين بالقدم الأول وباقيين بالبقاء الأول وكل من التسلسل والدور محال فيكون ماأدى إليهما كذلك. فان قيل لا نسلم أنه يلزم على هذا القول أن يكون القدم والبقاء قديمين بقدم آخر وباقيين ببقاء آخر حتى يلزم التسلسل أو الدور لجواز أن يكونا قديمين بلاقدم وباقيين بلابقاء أو يكونا قديمين لأنفسهما بأن يكونا قديمين بذلك القدم الذى صارت به الذات قديمة وباقيين لأنفسهما بأن يكونا باقيين بذلك البقاء الذى صارت به الذات باقية فتكون الذات قديمة وباقية بهما وهما قديمان وباقيان. قلت لو كانا قديمين بلاقدم وباقيين بلا بقاء لزم عليه وجود المعلول وهو كون القدم والبقاء قديمين وباقيين بدون علته وهو قيام القدم والبقاء بهما ولو كانا قديمين بقدم الذات وباقيين ببقائها لزم عليه اتحاد الموجب بالكسر وهو كل من القدم والبقاء وتعدد الموجب بالفتح وهو كون الذات قديمة وباقية وكون قدمها وبقائها قديمين بقدمها وباقيين ببقائها فيكون القدم أثر فى الذات وفى نفسه والبقاء أثر فى الذات وفى نفسه وكل من وجود المعلول بدون علته ومن اتحاد الموجب بالكسر وتعدد الموجب بالفتح باطل فكذا ما أدى إليه وكذا يلزم على هذا القول قيام المعنى بالمعنى وهو باطل لأن المعنى إنما يقوم بالذات ولأن قيام المعنى بالمعنى يلزم عليه الترجيح بدون مرجح إذ لامرجح لكون أحد المعنيين قائما بالآخر والآخر مقوما به فتدبر (قوله وأضعف من هذا القول قول من فرق) هو بتخفيف الراء ووجه الأضعفية أن كلا من القدم والبقاء يرجع إلى دوام الوجود إما فى الماضى وإما فى المستقبل وإذا كان كذلك لزم تساويهما فيزيد هذا القول بنفى المساواة بينهما بلافارق ضعفا إلى ضعف فيكون قوله أضعف أى فقد شارك هذا القول الذى قبله فى أصل الضعف حيث جعل البقاء صفة وجودية وزاد عليه بالتفرقة بين القدم والبقاء حيث جعل الأول سلبيا والثانى وجوديا بدون فارق إذ العلة فى جعله القدم سلبيا وهى أنه لو كان وجوديا لزم عليه قيام المعنى بالمعنى موجودة فى البقاء. والحاصل أن هذا القول مردود من جهتين الجهة الأولى أن جعل البقاء صفة وجودية يلزم عليه الدور أو التسلسل. الجهة الثانية أن العلة فى جعل القدم سلبيا موجودة فى البقاء فالتفرقة بينهما بجعل أحدهما وجوديا والآخر سلبيا تحكم وبهذا سقط مايتبادر من أن القول الذى قبله أضعف لأن المخالفة فيه لما هو الحق عند المصنف كائنة فى القدم والبقاء والمخالفة فى هذا القول فى البقاء دون القدم وقد تحصل من كلام الشارح أن جملة الأقوال فى القدم والبقاء أربعة قيل إنهما صفتان سلبيتان وقيل نفسيتان وقيل وجوديتان وقيل القدم سلبى والبقاء وجودى وأصحها أولها (قوله عبارة) فيه ماسبق (قوله وليس لهما الخ)

ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها وشذ قوم فقالوا إن القدم والبقاء صفتان موجودتان تقومان بالذات كالعلم والقدرة ولا يخفى ضعفه لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين أيضا بقدم آخر موجود وباقيين أيضا ببقاء آخر موجود ثم ينتقل الكلام إلى هذا القدم الآخر وهذا البقاء الآخر فيلزم فيهما مالزم فى الأولين ويلزم التسلسل وأضعف من هذا القول قول من فرق وقال القدم سلبى والبقاء وجودى والحق الذى عليه المحققون أنهما صفتان سلبيتان أى كل منهما عبارة عن سلب معنى لا يليق به تعالى وليس لهما معنى موجود فى الخارج عن الذهن

قضيته أن المراد بالقدم والبقاء لفظهما مع أن المراد بهما المعنى إذ هو المعدود من الصفات فالأولى أن يقول وليس هما معنى موجودا في الخارج عن الذهن أي في خارج الأعيان ثم بعد هذا فيقال إن هذا لا يفيد خصوص كونهما سلبيين لصدقه بكونهما حالا، نعم يفيد ردّ القول بكونهما وجوديين وهو قول عبدالله بن سعد بن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام في القدم وقول الأشعري في البقاء فكان الأولى للشارح أن يزيد ولا ثابتا في نفسه (قوله ومخالفته الخ) عطف على ماقبله من عطف اللازم على الملزوم إذ يلزم من وجوب الوجود والقدم والبقاء مخالفته للحوادث ولم يكتف بذكر الملزوم عن ذكر اللازم لما سبق من خطر هذا الفن فلا يكتفى فيه بدلالة الالتزام والضمير في مخالفته عائد على مولانا المتقدم في قوله فمما يجب لمولانا وهذا الضمير هو الذي خلفته أل في الوجود والقدم والبقاء والأصل فيه وجوده وقدمه و بقاؤه و إنما أتى بالضمير مع المخالفة ولم يأت بخلفه كما أتى به مع الوجود والقدم والبقاء تفننا أوليتوصل للوصف المعنوي بقوله تعالى الدال على تنزيهه عما لا يليق به من المماثلة مثلا . فان قلت أي فائدة في الاتيان بقوله تعالى حتى يتوصل له بما ذكر . قلت فائدته الرد على المجسمة والجهوية . إن قلت لم أتى به أي بقوله تعالى في هذه الصفة والتي بعدها دون بقية الصفات . قلت إنما أتى به مع هاتين الصفتين دون بقية الصفات لأنه لم يصرح أحد من العقلاء باتصافه تعالى بنقائض تلك الصفات ماعدا نقيض المخالفة فان المجسمة صرحوا بأنه جسم والجهوية صرحوا بالجهة وقالوا إنه تعالى في جهة العلو ونقيض القيام بالنفس فان النصارى صرحوا به وقالوا إنه تعالى صفة قائمة بذات عيسى على ماسيأتي بيانه . فان قلت لو كان السر ماذكر لأتى بذلك أي بقوله تعالى مع الواحدانية ردّا على الثنوية الذين صرحوا بالتعدد في الإله . فالجواب أن ردّ قول الثنوية وارد في الكتاب والسنة بكثرة فلذلك لم يكترث بكلامهم حتى يردّ عليه . ثم إن المراد بالمخالفة الواجبة له تعالى المخالفة المطلقة أعم من أن تكون في الذات فقط أو في الصفات فقط أو في الأفعال فقط أو في الجميع . فان قيل لم قال ومخالفته تعالى للحوادث ولم يقل ومخالفة الحوادث له تعالى . قلت إنما أضاف المخالفة لله دون الحوادث إشارة إلى ارتفاع المولى واستعلائه على غيره وأنه هو المخالف لغيره فلو أضافها للحوادث لربما توهم استعلاء غيره عليه وأنه هو المخالف له تعالى لأن المخالفة بحسب العادة تسند للأعلى دون الأدنى فيقال خالف السلطان الوزير دون انعكس (قوله للحوادث) هو جمع حادث وهو الموجود بعد عدم وهو الجواهر والأعراض و إطلاق الحادث على المتجدد بعد عدم من الأحوال مجاز . واعلم أن الممكن أعم من الحادث لأن الممكن ما استوى وجوده وعدمه وهو صادق بالممكن الموجود بعد عدم و بالممكن المعدوم . فان قيل إن المخالفة كما تجب له تعالى بالنسبة للممكن الموجود بعد عدم تجب له تعالى بالنسبة للممكن المعدوم الذي لم يحدث فلم خص المصنف المخالفة بالممكن الموجود بعد عدم . فالجواب أن المماثلة إنما تتوهم فيمن شاركه في الوجود وليس ذلك إلا في الموجود بعد عدم فلذا خص المخالفة بالحوادث أي الممكنات الموجودة بعد عدم . فان قيل لم قال للحوادث ولم يقل للعالم بفتح اللام مع أنه مساو له إذ هو الأجرام والأعراض فقط بناء على التحقيق من نفي الأحوال . فالجواب أنه قال للحوادث لأنه أوضح من العالم أو مخافة تصحيف العالم بفتح اللام بالعالم بكسرها وقولنا على التحقيق أي وأما على مقابله فالعالم أعمّ من الحادث لقصور الحادث على الأجرام والأعراض وزيادة العالم على الحادث بالأحوال إذ إطلاق الحادث عليها مجاز كما علمت (قوله أي لا يماثله تعالى شيء منها) أي من الحوادث وهو تفسير لمخالفته تعالى للحوادث باللازم لأن نفي مماثلة الحوادث له يستلزم نفي مماثلته لها الذي هو معنى مخالفته لها وذلك لأنه لا يصح نفي المماثلة عن أحد الأمرين مع ثبوتها للآخر فاذا صدق أن لا شيء مثل الله صدق أن الله لا مثل له في شيء . فان قلت المناسب لاسناد المخالفة لله

(ص) ومخالفته تعالى للحوادث

(ش) أي لا يماثله تعالى شيء منها مطلقا

لا فى الذات ولا فى الصفات ولا فى الأفعال قال الله تعالى ـ ليس كمثله شئ وهو السميع البصير (فأول هذه الآية تنزيه وآخرها إثبات فصدرها يرد على المجسمة وأضرابهم وعجزها يرد على المعطلة النافين

دون الحوادث إسناد المماثلة المنفية لله دون الحوادث بأن يقول أى لا يماثل المولى شيئا منها ليكون التفسير حقيقيا لا باللازم فلم أسندها للحوادث حيث قال أى لا يماثله شئ منها ولم يسندها للمولى كما أسند إليه المخالفة . قلت إنما أسند المماثلة للحوادث لأن الذى ينفى عنه المماثلة بحسب العادة الأدنى دون الأعلى يقال الوزير لا يماثل السلطان ولا يقال السلطان لا يماثل الوزير (قوله لا فى الذات الخ) تفسير للاطلاق أى ليست ذات الحادث مثل ذات الله وليست صفاته كصفات الله وليست أفعاله كأفعال الله (قوله ولا فى الأفعال) جمع فعل يصح أن يراد به المعنى المصدرى وهو تعلق القدرة أى ليس تعلق قدرة الحادث بالمقدور أعنى الحركات والسكنات كتعلق قدرة الله بها لأن تعلق قدرة الله بالمقدور تعلق تأثير وتعلق قدرة العبد به تعلق مقارنة ويصح أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالحركات والسكنات التى هى مفعوله أى إن مفعول الحادث ليس كمفعول الله لأن المفعول لله مفعول له بطريق الايجاد والمفعول للعبد مفعول له بطريق الكسب والاقتران (قوله قال الله تعالى ـ ليس كمثله شئ الخ) دليل لقوله لا يماثله تعالى شئ منها والدليل مطابق للمدعى فلا حاجة لما أطال به بعض الحواشى والكاف إما زائدة أو اسم بمعنى مثل والمعنى ليس شئ مثل مثله . فان قيل إن هذا نفى لمثل المثل لا للمثل فيوهم أن لله مثلا مع أن المدعى نفى المثل. فالجواب عن ذلك من وجهين : الأول أن هذا من باب الكناية فكنى بنفى مثل المثل عن نفى المثل إذ يلزم من نفى مثل المثل نفى المثل إذ لو انتفى مثل المثل و بقى المثل ثابتا لكان الله مثل ذلك المثل والفرض نفى مثل المثل فيؤدى لنفى المولى مع أنه مسلم الوجود وحينئذ فالمراد من الآية أنه ليس شئ مماثلا له فى الذات ولا فى الصفات ولا فى الأفعال . الثانى أن المثل بمعنى الذات والصفة فيكون استعمال المثل فيهما من استعمال المشترك فى معنييه . إن قلنا إن المثل حقيقة فى كل من الذات والصفة أو من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه إن قلنا إنه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر والمراد بالصفة ما يشمل صفة الذات وغيرها كصفة الفعل وحينئذ فالدليل مطابق للمدعى فتأمل (قوله وهو السميع البصير) اعلم أن السمع قيل إنه أفضل من البصر وقيل بالعكس والآية تشير إلى أن السمع أفضل من البصر لتقديمه عليه وحينئذ فالأعمى الذى يسمع خير من البصير الذى لا يسمع والخيرية والأفضلية بالنظر للمنفعة المترتبة على كل (قوله تنزيه) أى ذو تنزيه أى دال على تنزيه المولى عن مماثلة الحوادث له (قوله إثبات) أى ذو إثبات أى دال على ثبوت السمع والبصر له تعالى (قوله يرد على المجسمة) أى القائلين بأن الله جسم . واعلم أن من اعتقد أن الله جسم كالأجسام فهو كافر ومن اعتقد أنه جسم لا كالأجسام فهو عاص غير كافر والاعتقاد الحق اعتقاد أن الله ليس بجسم ولا صفة ولا يعلم ذاته إلا هو (قوله وأضرابهم) أى أمثالهم وأراد بأضرابهم الجهوية القائلين إن الله فى جهة الفوق وفى كفرهم قولان والمعتمد عدم كفرهم و إنما كانوا من أضراب المجسمة لاستلزام الجهة للجسمية فهم من قبيل من يصرح بالجسمية وقال أضرابهم بالجمع لاختلاف مقالاتهم فى ذلك (قوله وعجزها يرد على المعطلة) اعلم أن العجز يرد على المعطلة المذكورة إن جعلت الآية من باب قصر الموصوف على الصفة قلبا كقولك زيد الكريم وأنت تريد قصره على صفة الكرم لا يتعداها إلى نفيها والمعنى فى الآية عليه أن المولى يتصف بصفتى السمع والبصر لا يتعداهما إلى الاتصاف بنفيهما أى فلا يتصف بنفيهما فلو جعلت الآية من باب قصر الصفة على الموصوف فلا يكون فى الآية رد على المعطلة بل على عبدة الأوثان والمعنى أن السمع والبصر مقصوران عليه تعالى لا يتعديانه إلى الأوثان. فان قيل كيف يرد على عبدة الأوثان بالآية مع كونهم لم يقولوا إن الأصنام تسمع وتبصر . فالجواب أن زعمهم ألوهيتها حالة تؤذن بادعائهم الكمال لها ومنه السمع والبصر فاثباتهم السمع والبصر لها بطريق اللزوم (قوله النافين الخ) أى كالفلاسفة المنكرين لجميع الصفات . إن قلت كيف تكون الآية ردا على نافى كل الصفات

لجميع الصفات وحكمة تقديم التنزيه فى الآية وان كان من باب تقديم السلب على الاثبات و إن كان الأولى فى كثير من المواطن العكس أنه لو بدأ بالسمع والبصر لأوهم التشبيه إذ الذى يؤلف فى السمع أنه بأذن وفى البصر أنه بحدقة وأن كلا منهما إنما يتعلق فى الشاهد ببعض الموجودات دون بعض وعلى صفة مخصوصة من عدم البعد جدا ونحو ذلك فبدأ فى الآية بالتنزيه ليستفادمنه نفى التشبيه له تعالى مطلقا حتى فى السمع والبصر اللذين ذكرا بعد فان سمعه تعالى و بصره ليسا كسمع الخلائق و بصرهم لأن سمعه تعالى و بصره صفتان

مع أنها إنما أثبتت صفتين . قلت ليس المراد الرد باثبات صفتين فقط على من نفاها كلها بل المراد الرد باثباتهما على من نفاهما كالنفى غيرهما فقوله يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات أى بالنسبة إلى نفيهما كذا قيل والأحسن أن يقال إن المراد الرد باثبات الصفتين على من نفاها كلها . ووجه الرد عليهم أنّ نفيهم لجميع الصفات سالبة كلية لأنه فى قوة لاشىء من الصفات بثابت لله وقوله وهو السميع البصير متضمن لموجبة جزئية وهى السمع والبصر ثابتان لله والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية أى توجب كذبها . فان قلت مافائدة وصف المعطلة بقول النافين لجميع الصفات . قلت فائدته التنبيه على أنّ المعطلة صنفان صنف عطلت البارى عن الصفات أى نفتها عنه وهو المراد هنا وصنف عطلت المصنوعات عن الصانع وقالوا لاصانع لها و إنما هى أرحام تدفع وأرض تبلع ومايهلكنا إلا الدهر وهذا الصنف ليس بمرادهنا فالمردود عليه بعجز الآية الصنف الأول لا الثانى (قوله وحكمة تقديم الخ) هذا جواب عما يقال لم قدم فى الآية النفى على الاثبات مع أن الاثبات أشرف من النفى وحكمة مبتدأ خبره قوله أنه لو بدأ الخ (قوله و إن كان من باب الخ) أى والحال أنه من باب الخ (قوله و إن كان الأولى الخ) أى والحال أنه كان الأولى فى كثير من المواطن العكس أى تقديم الاثبات على السلب لشرفه على النفى وقضيته أنّ الكثير من المواضع مضبوط كالقليل وأن الأولى فى ذلك الكثير تقديم الاثبات على النفى لشرفه عليه وليس ذلك بظاهر لأنه لم يضبط ذلك الكثير حتى يقال الأولى فيه العكس فالأولى أن يقول و إن كان الأولى فى الآية العكس لوقوعه فى أكثر المواضع . و يمكن الجواب بجعل فى سببية داخلة على محذوف أى و إن كان الأولى العكس بسبب وقوعه فى كثير من المواضع (قوله لأوهم) أى البدء بهما التشبيه أى لأوقع فى الوهم أى الذهن فى التشبيه والأولى أن يقول الشبه لأن التشبيه فعل الفاعل أى لأوقع فى ذهن السامع أن سمع المولى و بصره مشابهان لسمع المخلوقات و بصرهم فى كون سمعه بأذن و بصره بحدقة وأن كلا منهما إنما يتعلق ببعض الموجودات وذلك لأن المألوف للسامع أن السمع بأذن والبصر بحدقة وأن السمع والبصر إنما يتعلقان ببعض الموجودات . فان قلت مايسبق إلى الوهم يزال بتأخير التنزيه فالأولى حينئذ تقديم الاثبات على النفى ليوافق ماوقع فى كثير من المواضع . فالجواب أن فى تقديم السلب مزية وهى دفعه الايهام المذكور من أول وهلة لاتوجد تلك المزية فى تأخيره لأن التأخير و إن كان يزيله إلا أنه لايمنع حصوله أوّلا فقول الشارح لأوهم أى ابتداء على أنه لو بدأ بالسمع والبصر لتسارع الذهن للمألوف فيهما فاذا ورد التنزيه بعد ذلك أمكن حمله على ماعداها وحينئذ فلايزول ماسبق للوهم بتأخير التنزيه بخلاف ماإذا قرع السمع التنزيه أوّلا ثم أتى ببعض الأفراد الداخلة فيه فانه يحكم عليه بحكم العام وهذا ظاهر إذا حمل المثل فى الآية على الذات والصفة أو الصفة فقط لا إن حمل على الذات فقط (قوله وأن كلا الخ) عطف على قوله أنه بأذن (قوله فى الشاهد) أى فيما نشاهد من المخلوقات (قوله ببعض الموجودات) وهو الأصوات بالنسبة للسمع والذوات والألوان بالنسبة للبصر (قوله دون بعض) أى كالذوات والألوان بالنسبة للسمع وكالأصوات بالنسبة للبصر (قوله وعلى صفة) أى وأن كلا منها إنما يتوقف على صفة مخصوصة فقوله وعلى صفة معطوف على قوله ببعض الموجودات (قوله من عدم البعد) أى من عدم بعد بعض الموجودات الذى تعلق به السمع والبصر عنهما وهذا بيان للصفة المخصوصة (قوله ونحو ذلك) أى كعدم القرب جدا وكعدم الحائل بين السمع والبصر و بين متعلقهما (قوله نفى التشبيه) الأولى نفى الشبه لأن التشبيه فعل الفاعل (قوله مطلقا) أى فى الذات والصفات والأفعال واستفادة ماذكر من الآية تؤخذ من السلب العام القائل ـ ليس كمثله شىء ـ الشامل بمنطوقه لا باستلزامه للذات والصفات فلا يدخلها الخلاف فى أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال أو لأن أوصاف الحوادث وذواتها

منطوق

منطوق العبارة فالجميع لايماثل الله ومن المعلوم مقابلة الذات بالذات والصفات بالصفات لا العكس وحيث كان كذلك فقد أخذ نفي مماثلة أوصافه بالمطابقة (قوله قائمتان بذاته العلية) هذا وصف كاشف إذ كل صفة قائمة بموصوفها (قوله الجرمية) أي كونها جرما والجرم ما أخذ قدرا من الفراغ سواء كان له أجزاء كالجسم أولا كالجوهر الفرد (قوله والجارحة) من عطف اللازم على الملزوم (قوله ولوازمها) أي لوازم الجرمية والجارحة كالحدوث والتحيز والجهة وغير ذلك (قوله متعلقتان بكل موجود) أي تعلق انكشاف وظاهره أنهما يتعلقان بأنفسهما لدخولهما تحت كل موجود فيسمع بسمعه سمعه و بصره و يبصر ببصره سمعه و بصره فكل منهما كالعلم يتعلق بنفسه و بغيره . واعلم أنهما وإن تعلقا بالموجودات لكن على كيفية مغايرة لكيفية تعلق الآخر بها لايعلم تلك الحالة إلا الله تعالى وحينئذ فلا يغني أحدهما عن الآخر وتعلقهما بالقديم تنجيزي قديم و بالحادث صلوحي قديم وتنجيزي حادث (قوله ظاهرا) أي بالنسبة لنا كالسماء الدنيا وماتحتها وقوله أو باطنا أي خفيا علينا كالذات تحت الأرض لا على الباري لأنه لايخفى عليه شيء (قوله وقيامه تعالى الخ) ذكر هذه الصفة بعد المخالفة للحوادث من ذكر الخاص بعد العام لاجتماعهما في ذاته وانفراد المخالفة في صفاته فكل ما ثبت له القيام بالنفس لتفسير المصنف ثبت له المخالفة للحوادث ولا عكس بدليل صفاته (قوله بنفسه) قال بعضهم الباء للآلة وسرها إنما يظهر بالنسبة للمقابل أي إن قيامه وعدم افتقاره للمحل والمخصص أمر حصل له من قبل ذاته لا من قبل غيره فليس غيره آلة لقيامه عز وجل حتى يحتاج في قيامه وعدم افتقاره لذلك الغير وجوز بعضهم جعلها للسببية و إضافة نفس للضمير للبيان (قوله أي لايفتقر إلى محل الخ) قيل إنما فسر القيام بالنفس مع أن التفسير من وظيفة الشراح لأن القيام يطلق على انتصاب القامة وعلى الاحكام أي الإتقان يقال قام فلان بكذا إذا أتقنه وأحكمه وعلى الشدة يقال قامت الحرب إذا اشتدت وعلى لزوم الشيء والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء وهو المراد هنا ففسره المصنف لبيان المراد منه وقال بعضهم إنما فسره بما ذكر للرد على من فسره بعدم الافتقار للمحل فقط وهو المتعارف عند بعض المتكلمين والمصنف فسره بما ذكر تبعا للأستاذ أبي اسحق الاسفرايني وستعرف أن تفسير القيام بالنفس بعدم الافتقار إلى المحل هو المحتاج إليه لعدم استفادته مما تقدم بخلاف عدم الافتقار للمخصص فانه مستفاد من وجوب القدم والبقاء (قوله أي بذاته) أي فالمراد بالنفس الذات وليس المراد بها الروح لأنها محالة على الله تعالى وفي كلامه إشارة إلى جواز إطلاق النفس عليه تعالى من غير مشاكلة وهو الحق بدليل قوله تعالى ـ و يحذركم الله نفسه ـ خلافا لمن قال لايجوز إطلاقها عليه إلا على سبيل المشاكلة كما في قوله تعالى ـ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ـ (قوله سلب افتقاره لشيء من الأشياء) إن قيل هذا التفسير يخالف تفسير المصنف لأن هذا سلب الافتقار على العموم وما في المتن سلب الافتقار لشيئين فقط المحل والمخصص . قلت لايخالفه لأن ما في المتن يستلزم هذا لأن سلب الافتقار إلى المحل والمخصص يستلزم سلب جميع الافتقارات من الافتقار للوالد والولد والصاحبة والمعين والوزير و إلى ما يحصل الغرض وغير ذلك لأنه لو افتقر لشيء منها لكان ممكنا والممكن لا يكون وجوده إلا حادثا والحادث يفتقر إلى المخصص و إلى المحل بالنظر لصفته فتأمل (قوله أي ذات سوى ذاته يوجد فيها) إنما فسر المحل بالذات التي يقوم بها فقط ولم يفسره بذلك و بالمكان الذي يحل فيه مع أنه سبحانه كما أنه لايفتقر لذات يقوم بها لا يفتقر لمكان لأن عدم افتقاره لمكان علم من مخالفته للحوادث (قوله سوى ذاته) هذا نص على المتوهم إذ يتوهم قيام ذاته بغيره من الذوات لا بذاته إذ لا يعقل قيام ذاته بذاته حتى يتوهم فينفيه (قوله يوجد فيها) صفة لقوله ذات الواقعة تفسيرا للمحل والرابط الضمير المجرور وضمير يوجد راجع لله تعالى (قوله لأن ذلك) أي الافتقار إلى المحل بالمعنى المذكور أعني الذات التي يوجد فيها

قائمتان بذاته العلية التي يستحيل عليها الجرمية والجارحة ولوازمها واجبتا القدم والبقاء متعلقتان بكل موجود قديما كان أو حادثا ذاتا كان أو صفة ظاهرا كان أو باطنا .

(ص) وقيامه تعالى بنفسه أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصص (ش) يعني أنه مما يجب له تعالى أن يقوم بنفسه أي بذاته ومعنى قيامه تعالى بنفسه سلب افتقاره لشيء من الأشياء فلا يفتقر تعالى إلى محل أي ذات سوى ذاته يوجد فيها كما توجد الصفة في الموصوف لأن ذلك لا يكون إلا للصفات

وهو تعالى ذات موصوف بصفة وليس جلّ وعز بصفة كما تدّعيه النصارى ومن فى معناهم من الباطنية أهلك الله تعالى جميعهم وسيأتى برهان ذلك عند تعرضنا إن شاء الله للبراهين وكذلك لا يفتقر تعالى إلى مخصص أى فاعل يخصصه بالوجود لا فى ذاته ولا فى صفة من صفاته لوجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولجميع صفاته وإنما يحتاج إلى المخصص أى الفاعل من يقبل العدم ومولانا جل وعز لا يقبله فإذن يستحيل على مولانا جل وعز الافتقار عموما وبهذا تعرف أن مرادنا بالمحل

(قوله وهو تعالى ذات) أى وحينئذ فلا يكون مفتقرا للمحل (قوله موصوف بصفة) ليس بضرورى فيما نحن بصدده وقوله موصوف نعت لذات وذكر النعت لأن الذات تذكر وتؤنث (قوله كما تدّعيه النصارى) ظاهره أن النصارى تدّعى أنه تعالى صفة مع أن المنقول فى كتب أئمة الكلام أن النصارى يقولون إن الله تعالى جوهر مركب من ثلاثة أقانيم أقنوم الوجود ويعبرون عنه بالأب وأقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ويعنون بالأقنوم الصفة وبالجوهر القائم بنفسه ويقولون إن أقنوم العلم الذى هو جزء الإله انتقل لجسد سيدنا عيسى وامتزج به فاتحد اللاهوت بالناسوت وما أبلد هؤلاء حيث ادعوا أن العلم إله والوجود إله والحياة إله ثم صار مجموع الأقانيم الثلاثة إلها واحدا فجمعوا بين نقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذات التى هى جوهر يتركب من مجموع الصفات التى هى أعراض وجعلوا جزء الإله انتقل لسيدنا عيسى وسموا الأقانيم بأسماء خالية عن المناسبة انتهى وظهر من هذا التقرير أن الإله على كلامهم ليس بصفة، نعم إن أراد بقوله كما تدّعيه النصارى أى من أنه صفة باعتبار ما يلزم من كلامهم ظهر قوله كما تدّعيه كذا قرر شيخنا وهو محصل ما فى السكتانى والأحسن أن يقال قوله كما تدّعيه النصارى أى بعضهم فإن بعضهم يقول الإله تعالى ليس بذات يقوم بنفسه بل صفة يقوم بالغير وإن عيسى قام به الإله قيام الصفة بالموصوف وبعضهم يقول إن الإله جوهر مركب من ثلاثة أقانيم إلى آخر ما تقدّم ويدل لذلك كلام الكبرى وحواشيها (قوله من الباطنية) هم قوم كفار ينفون الشريعة ويقولون إن ما ورد فى القرآن من الأحكام التكليفية كوجوب الصلاة وحرمة الربا مثلا ليس المراد ظاهره ويقولون إن الإله صفة قائمة بكل أحد من المخلوقات فلذا تراهم يقولون ما فى الجبة إلا الله (قوله وسيأتى برهان ذلك) أى برهان عدم افتقاره لمحل أى ذات يقوم بها (قوله وكذا لا يفتقر تعالى إلى مخصص) فيه إشارة إلى أن قول المتن ولا مخصص عطف على قوله محل ولا لتأكيد النفى ليفيد أن الافتقار لكل واحد منهما منفى على حدته (قوله يخصصه بالوجود) أى بدلا عن العدم (قوله ولا فى صفة من صفاته) هذا مأخوذ من المعنى المراد فى نفس الأمر لا مما يقتضيه ظاهر العبارة لأن الذى يقتضيه ظاهر العبارة عدم افتقار ذاته تعالى للمحل الذى يقوم به وإلى المخصص أى الفاعل الذى يخصصها بالوجود بدلا عن العدم (قوله لوجوب القدم والبقاء لذاته) يؤخذ من هذا أن عدم الافتقار للمخصص مستفاد من وجوب القدم له تعالى والبقاء ولذا اقتصر بعضهم فى تفسير القيام بالنفس على نفى الافتقار إلى المحل كما سبق (قوله ولجميع صفاته) أى الذاتية والثبوتية وكذا السلبية على أحد القولين من ترادف القديم والأزلى وأما صفات الأفعال فهى حادثة عند الأشعرى كما سيأتى بيانه (قوله فإذن يستحيل الخ) أى فإذا كان تعالى لا يفتقر إلى محل ولا إلى مخصص يستحيل الخ وذلك لاستغنائه وعدم افتقاره للمخصص (قوله عموما) إما حال من الاستحالة أى حالة كون الاستحالة عموما أى ذات عموم وشمول لأى افتقار من الافتقارات أو عامة أى شاملة لذلك وإما حال من الافتقار أى حالة كون الافتقار عموما أى عاما لأى شىء من الأشياء أو ذا عموم أو شمول لذلك (قوله وبهذا) أى وبالتقرير السابق المتضمن لتفسير المحل بالذات والمخصص بالفاعل وقال السكتانى الإشارة عائدة على ما تضمنه الكلام من حكمه باستحالة الافتقار عموما أى فتمسكنا بذلك واعترافنا به تعلم منه أن مرادنا بلفظ المحل والمخصص ما به يحصل التعميم وذلك بأن يراد بالمحل الذات لا المكان وبالمخصص الفاعل الذى يخصص أحد طرفى الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله أما لو أريد بالمحل المكان وهو من خواص الأجرام فلا يؤخذ من لفظ العقيدة سلب الافتقار إلى الذات بأن لا يكون صفة. فإن قلت كما لا يلزم سلب كونه صفة إذا حمل المحل على المكان كذلك لا يلزم سلب الافتقار إلى المكان إذا حمل المحل على الذات فمن أين يلزم تعميم الافتقار. قلت لا نسلم ذلك بل يؤخذ سلب الافتقار

في أصل العقيدة الذات ومرادنا بالمخصص الفاعل فبعدم افتقاره تعالى إلى محل أي ذات أخرى لزم أنه جلّ وعزّ ذات لاصفة و بعدم افتقاره تعالى إلى مخصص أي فاعل لزم أن ذاته جلّ وعزّ ليست كسائر الذوات التي لا تفتقر هي أيضا إلى محل كالأجرام مثلا لأنّ هذه و إن كانت مستغنية عن المحل أي عن ذات تقوم بها قيام الصفة بالموصوف فهي مفتقرة ابتداء ودواما افتقارا ضروريا لازما إلى المخصص أي الفاعل وهو مولانا جلّ وعزّ فاذن القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق وذلك لا يمكن أن يكون إلا لمولانا جلّ وعزّ قال جلّ من قائل ـ يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد ـ وقال تعالى ـ الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ـ فأثبت تعالى بقوله الله الصمد افتقار كلّ ما سواه إليه جلّ وعزّ إذ الصمد هو الذي يصمد إليه في الحوائج أي يقصد فيها ومنه تسئل ولا شك أن كلّ ماسواه تعالى صامد له أي مفتقر إليه ابتداء ودواما

إلى المكان من سلب الافتقار إلى المخصص إذ لو كان في مكان لكان جرما فيفتقر إلى مخصص كيف وربنا سبحانه غنيّ عن المخصص. فان قلت لا نسلم أنه إذا حمل لفظ المحل على المكان يفوت سلب كونه صفة بل يؤخذ سلب كونه عرضا من سلب الافتقار إلى المخصص ومن وجوب مخالفته للحوادث إذ هي صفات وموصوفات . قلت لا نسلم أخذ ذلك مطلقا ولو في الصفات القديمة والمطلوب نفي كونه صفة يفتقر إلى ذات سواء كانت الصفة حادثة أو قديمة فصنيع الشارح رحمه الله أحسن اه (قوله في أصل العقيدة) الاضافة للبيان (قوله الذات) أي لا المكان و إنما يفسره بالمكان لاستفادة سلب الافتقار إليه من مخالفته للحوادث وهذا على التفسير الأوّل في مرجع اسم الاشارة في قوله و بهذا وأما على ماقاله السكتاني فعلة عدم تفسيره بالمكان عدم أخذ سلب الافتقار للذات من العقيدة كما تقدّم له (قوله التي لا تفتقر هي) أي الذوات وقوله أيضا أي كما لا تفتقر ذاته إلى محل والاتيان بهي وأيضا لمزيد الايضاح (قوله كالأجرام مثلا) مثال للمحل وأراد بالأجرام مايشمل الجواهر الفردة وحينئذ فالكاف مدخلة لها فالجمع بين الكاف ومثلا غير ضروري (قوله لأنّ هذه) أي الذوات وهذه علة لقوله ليست كسائر الذوات (قوله ابتداء) أي في وجودها الأول (قوله ودواما) أي في بقائها بعد وجودها (قوله ضروريا) أي لازما فقوله لازما تفسير له (قوله وهو) أي الفاعل المخصص للأجرام جلّ وعزّ (قوله فاذن القيام الخ) أي فاذا كان معنى قيامه بنفسه ماسبق من عدم الافتقار لذات يقوم بها وعدم الافتقار للمخصص كان القيام بالنفس عبارة عن الغنى المطلق أي العام أي الغنى عن كل شيء كالمحل والمخصص والولد والوالد والصاحبة والمعين والوزير ومايحصل الغرض ونحو ذلك وذلك لاستلزام الغنى عن المحلّ والمخصص الغنى عما ذكر كما تقدم بيانه و إنما فسرنا المطلق بالعام لئلا يقتضي أنه إذا كان غنيا عن المحلّ فقط مثلا كان قائما بنفسه لأنّ المطلق هو اللفظ الدال على الماهية بلا قيد فيتحقق في فرد . إن قلت حيث كان القيام بالنفس عبارة عن الاستغناء المطلق فلم يفسره المصنف بهذا في المتن . قلت لعله سلك طريق الاحتياط وجمع في المتن والشرح بين التفسيرين لوقوعهما في كلامهم قاله الشيخ يسّ (قوله وذلك) أي الغنى المطلق (قوله قال جلّ من قائل) هذا دليل لكون الغنى المطلق لا يكون إلا لمولانا وقوله من قائل من فيه زائدة وقائل حال من الضمير في جلّ أي جلّ حالة كونه قائلا (قوله والله هو الغنيّ) أي عن كل شيء إذ حذف المعمول يؤذن بالعموم وظاهر قولنا عن كل شيء حتى عن صفاته و بذلك صرّح الامام الرازي في مواضع كثيرة من تفسيره حيث قال لا يحتاج المولى في أفعاله وكماله إلى صفاته و إنما اقتضاها كمال الذات قال الشيخ يسّ ودعوى الاستغناء عن الصفات مشكلة كيف والاستغناء عنها تجويز لأضدادها تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا وقد صرّح بعضهم بما نصه احتج الخصم على نفي الصفات بأنه يلزم من إثباتها افتقار الذات وهو محال . وأجيب بأنّ المحال هو افتقارها إلى خارج عنها انتهى لكن لا ينبغي أن يقال إنه سبحانه وتعالى مفتقر إلى صفاته لما في لفظ الافتقار من سوء الأدب و إن كان القول بصحة معناه لازما مما ذكر (قوله إذ الصمد هو الذي يصمد إليه في الحوائج) نقل عن الزمخشري أن صمد فعل بمعنى مفعول وما ذكره الشارح في تفسيره أحد أقوال ثلاثة ثانيها أنّ الصمد هو الذي لا يأكل ولا يشرب. ثالثها أنه الذي لا جوف له و إنما اقتصر الشارح على القول الأول لترجيح غير واحد له في تفسير الآية كابن عطية وغيره وقوله هو الذي يصمد إليه في الحوائج ضمن يصمد معنى يفتقر فلذا عداه بإلى (قوله ومنه تسئل) أي ومنه تسئل الحوائج للافتقار إليه وضمير منه راجع للذي يصمد إليه في الحوائج (قوله ولا شك أن كلّ ماسواه تعالى صامد له) قد يقال إنه فسر يصمد بيقصد والقصد الحقيقي إنما يكون ممن له اختيار وحينئذ فلا يتمّ قوله ولا شك أن كل ماسواه صامد له . وأجاب الشارح بأن المراد لازم ذلك وهو الافتقار فكأنه قال ولا شك أن

كل ماسواه مفتقر له ولا يخفى أنّ الصفات الذاتية لم تدخل فى السوى لأنها ليست عينا ولا غيرا فلا
يشمل قوله مفتقر إليه ابتداء ودواما إذ لا ابتداء لها لقدمها (قوله بلسان حاله الخ) متعلق بمفتقر أى
مفتقر بلسان حاله فقط أو بلسان مقاله فقط أو بهما معا وقضيته أن لسان المقال ينفرد عن لسان الحال
كما ينفرد لسان الحال عن لسان المقال وليس كذلك إذ لسان المقال لا ينفرد عن لسان الحال و إن انفرد
لسان الحال عن لسان المقال لأن الافتقار لازم لكل مخلوق وحينئذ فلا ينفك لسان المقال عن لسان الحال
و إن انفك لسان الحال عن لسان المقال فاذا قال الشخص بلسان مقاله أنا مفتقر إلى الله كان افتقاره حاصلا
بلسان المقال و بلسان الحال أيضا للزوم الافتقار له و إذا لم يحصل منه كلام كان افتقاره حاصلا بلسان الحال
فقط . و يجاب بأن قوله بلسان الحال متعلق بمقدر تقديره مفهما افتقاره بلسان حاله فقط عند ذهول
التأمل عن لسان المقال أو عند عدمه أو بلسان مقاله فقط عند ذهول التأمل عن لسان الحال أو بهما معا
عند ملاحظة التأمل لهما . والحاصل أن الفهم يحصل للتأمل بلسان الحال ذاهلا عن المقال كما يحصل بالمقال
مع الذهول عن الحال وقد يحصل بهما مع ملاحظتهما معا (قوله وجوب استغنائه عن المؤثر والأثر)
أى فقوله لم يلد كناية عن استغنائه عن الأثر وقوله ولم يولد كناية عن استغنائه عن المؤثر ولا شك
أنه إذا لم يفتقر لأثر ولا لمؤثر كان غنيا غنى مطلقا فصح قول الشارح وأثبت الخ أى من حيث
الكناية كما صح تفريعه بقوله فلا حاجة الخ (قوله فلا حاجة لله إلى المؤثر) قدّم الشارح الاستغناء
عن المؤثر على الاستغناء عن الأثر مع أنه هو السابق فى الآية لأن الاستغناء عن المؤثر يستلزم
الاستغناء عن الأثر و إنما قدم فى الآية ما يفيد الاستغناء عن الأثر اهتماما به للردّ على النصارى القائلين
بأن المسيح ابن الله وعلى اليهود القائلين إن العزير ابن الله وأما كونه تعالى غير مولود فمتفق عليه عند
جميع الملل (قوله لوجوب قدمه) هذا محط الدليل وأما قوله و بقائه فزيادة فائدة (قوله وكذلك
لاحاجة له تعالى إلى الأثر) أى لاستغنائه عنه وهذا هو المراد بقول العارف بالله ابن عطاء الله السكندرى
فى الحكم أنت الغنىّ لذاتك عن أن ينالك نفع منها أى إن الله مستغن لذاته عن الآثار الصادرة عنه تعالى
فلا يناله نفع منها (قوله ولا غرض له) عطف على قوله لا حاجة له إلى الأثر من عطف اللازم على الملزوم
والغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل وقوله فى شئ أى فى إيجاد شئ منها (قوله تعالى عن
الأغراض والأعراض) جملة اعتراضية بين المتعاطفين أعنى قوله ولا غرض له ولا معين للتنزيه والمناسب
كون الأوّل بالغين المعجمة ليتصل بما قبله وعطف الأعراض عليه من عطف العام على الخاص لأن
الغرض الباعث على الشئ تارة يكون غرضا وتارة يكون غير غرض والفائدة فيه مع المبالغة أتمّ
و يحتمل العكس ووجه العطف قصد المبالغة فى نفى الأعراض عموما وخصوصا (قوله ولا معين له تعالى)
عطف على قوله لا حاجة له إلى الأثر وهو أى المعين أخصّ من الحاجة وفيه ردّ على قول الأستاذ أبى اسحق
إن أفعال العبد واقعة بمجموع القدرتين قدرة الربّ وقدرة العبد على أن تعلقهما بأصل الفعل (قوله فى شئ
منها) أى من الحوادث التى أوجدها (قوله بل هو جلّ وعزّ فاعل بمحض الاختيار) أى بالاختيار المحض
أى الخالص من مخالطة شئ يصحبه قبل الانتقال من غرض إلى غرض آخر وفيه إشارة لردّ مذهب
الحكماء القائلين بالايجاب الذاتى وهو إسناد الكائنات إلى الله تعالى على سبيل التعليل فهو مجبور
عندهم لا مختار (قوله بلا واسطة) هو وما بعده كالتفسير لمحض الاختيار وقوله بلا واسطة كالقدوم بالنسبة
للنجار والابرة بالنسبة للخياط فنكل منهما و إن كان فاعلا بالاختيار لكن اختياره ليس محضا أى خالصا
عن مخالطة شئ يصحبه لتوقف فعله على الآلة المذكورة بخلاف فعل المولى سبحانه فانه بمحض الاختيار
إذ لا يتوقف على واسطة وآلة (قوله ولا معالجة) أى حركات كما يقع فى أفعال الحوادث كالنجار

بلسان حاله أو بلسان
مقاله أو بهما معا وأثبت
تعالى بقوله لم يلد ولم
يولد وجوب استغنائه
جلّ وعزّ عن المؤثر
والأثر فلا حاجة لله تعالى
إلى المؤثر ولا علة
لوجوده جلّ وعزّ
و إليه الاشارة بقوله
تعالى ولم يولد أى لم
يتولد وجوده تعالى
عن شئ أى لا سبب
لوجوده تعالى لوجوب
قدمه و بقائه وكذلك
لا حاجة له تعالى إلى
الأثر وهو ما أوجده
تعالى من الحوادث ولا
غرض له جلّ وعزّ فى
شئ منها تعالى عن
الأغراض والأعراض
ولا معين له تعالى فى شئ
منها بل هو جلّ وعزّ
فاعل بمحض الاختيار
بلا واسطة ولا معالجة

ولا علة و إليه الاشارة بقوله تعالى لم يلد أى لم يتولد وجود شيء عن ذاته العلية بأن يكون بعضا منه أو ناشئا عنه من غير قصد أو ناشئا عنه تعالى باستعانة ممن يزاوجه على ذلك أو ثم غرض يحمل على ذلك كما هو شأن الزوجين ونحوهما بالنسبة للولد ونحوه فى جميع ما ذكر إذ لوكان تعالى كذلك لزم أن يماثل الحوادث كيف وهو تبارك وتعالى ليس له كفوا أحد فلا والد إذن ولا صاحبة ولا ولد ولا مماثلة بينه و بين الحوادث بوجه من الوجوه فتبارك الله رب العالمين (ص) والوحدانية أى لا ثانى له فى ذاته

فى صنعه السرير (قوله ولا علة) المراد بها العلة المادية وهى الأجزاء التى يتركب منها المفعول فليس المولى أوجد الحوادث من أجزاء كانت موجودة قبل تركبها بل قال لها كونى فكانت وليس المراد بالعلة الباعثة على الفعل و إلا تكرر مع قوله ولا غرض إذ العلة والغرض متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله و إليه الاشارة الخ) أى و إلى ما ذكرناه من أنه لا حاجة له تعالى للأثر الذى أوجده ولا لغرض ولا لمعين (قوله عن ذاته) متعلق بيتولد (قوله بأن يكون الخ) تصوير للتولد المنفى وضمير يكون للشيء وقوله منه أى ذاته أى بأن يكون شيء بعضا من ذاته تعالى كما فى تولد نخلة صغيرة من النخلة الكبيرة فان الصغيرة بعض من الكبيرة (قوله أو ناشئا عنه) أى أو يكون الشيء ناشئا عنه تعالى من غير قصد كما ينشأ النبات عن الماء . والحاصل أن التولد إما أن يكون الولد فيه بعضا مما نشأ عنه كالنخلة الصغيرة الناشئة عن الكبيرة و إما أن يكون ناشئا عن غير قصد صادر مما تولد عنه كالماء يحل بالمكان فيتولد عنه النبات فقد تولد النبات عن الماء بغير قصد وكتولد حركة المفتاح من حركة اليد وكتولد الثمرة من الشجرة . فان قلت إنه فى الصورة الأولى وهو ما إذا كان الولد بعضا مما نشأ عنه كما فى صورة النخلة ليس فيها قصد . قلت الملاحظ فى تلك الصورة البعضية و إن وجد عدم القصد (قوله باستعانة ممن يزاوجه) أى يعاونه كما فى الولد الناشيء عن الرجل بمعاونة الزوجة (قوله على ذلك) أى على وجود ذلك الشيء (قوله أو ثم غرض) ظاهره أنه عطف على قوله بعضا منها أى أو يكون ثم أى هناك غرض يحمله على ذلك أى وجود شيء فيفيد العطف أن قوله أو ثم غرض الخ من جزئيات التولد وليس كذلك (قوله كما هو شأن الزوجين) راجع لقوله أو ثم غرض ولقوله أو ناشئا عنه باستعانة ممن يزاوجه على ذلك (قوله ونحوهما) أى وكما هو شأن نحو الزوجين من الماء والنخلة الكبيرة (قوله بالنسبة للولد) راجع لقوله شأن الزوجين وقوله ونحوه أى نحو الولد كالنبات والنخلة الصغيرة وهو راجع لقوله ونحوهما (قوله فى جميع ما ذكر) متعلق بشأن والمراد بشأن التولد والغرض و بجميع ما ذكر الولد والنبات والنخلة الصغيرة ولا حاجة لقوله فى جميع ما ذكر مع قوله بالنسبة للولد ونحوه فتأمل (قوله إذ لو كان تعالى كذلك) أى مثل الزوجين ونحوهما بالنسبة للولد ونحوه فى أنه يكون الشيء الذى يوجده بعضا من ذاته أو يكون ناشئا عنه من غير قصد أو ناشئا عنه باستعانة ممن يزاوجه على ذلك أو يكون ثم غرض يحمله على ذلك (قوله لزم أن يماثل الحوادث) قال السكتانى بيان لزوم المماثلة فيما عدا الغرض ظاهر لأن ما تقدم من صفات الأجرام وهى حادثة وأما بيان لزوم ذلك على تقدير أن يحمله غرض على ذلك فلاحتياجه حينئذ لما يكمل به غرضه ويوجب له الكمال و إذا احتاج لمن يخلق له الكمال كان حادثا فيماثل الحوادث (قوله وكيف وهو الخ) أى كيف يصح مماثلته للحوادث والحال أنه لم يكن أحد مكافئا له أى لا يصح ذلك مع تلك الحالة (قوله فلا والد) أى له وهذا مأخوذ من قوله لم يولد (قوله ولا صاحبة) أى ولا زوجة له وهذا مأخوذ من قوله لم يلد (قوله ولا ولد) أى له وهذا مأخوذ من قوله لم يلد أيضا (قوله ولا مماثلة بينه الخ) هذا مأخوذ من قوله لم يلد ولم يولد لزوما وصراحة من قوله ولم يكن له كفوا أحد (قوله والوحدانية) التاء فيها للتأنيث اللفظى والياء للنسبة للوحدة والألف والنون للمبالغة كما قالوا رقبانى وشعرانى وحينئذ فلا يقال إن المناسب للنسبة للوحدة أن يقول والوحدية (قوله أى لا ثانى له الخ) اعلم أن المولى منفى عنه الكم المتصل فى الذات وهو تركب ذاته من أجزاء والكم المنفصل فى الذات وهو أن يكون هناك ذات مماثلة لذاته تعالى والكم المتصل فى الصفات وهو تعدد كل صفة من صفاته كأن يكون له علمان وقدرتان الخ والكم المنفصل فى الصفات وهو أن يكون هناك لغيره من الحوادث صفات كصفاته كأن يكون لغيره قدرة مثل قدرته تعالى ومنفى عنه أيضا أن يكون غيره مشاركا له فى فعل من الأفعال وأن الكم المتصل والمنفصل إذا كرها

العلماء في الذات والصفات دون الأفعال وقول المصنف أي لا ثاني له في ذاته ظاهر في نفي الكم المنفصل في الذات ولا يفهم منه نفي الكم المتصل فيها وذلك لأن ثاني إنما يصدق على النظير وهو ظاهر في الكم المنفصل لأنه نظير . والحاصل أن قوله أي لا ثاني له في ذاته دلالته على نفي النظير بينة لأن المعنى لا ثاني لمولانا مشارك لذاته وأما دلالته على نفي التركيب في حقيقة الاله فغير بينة لأن غاية ما يدل عليه الكلام نفي أن يكون لمولانا ثان مشارك لذاته وذلك لا ينافي حصول التركيب في ذات مولانا كما تقول لا ثاني للشمس أو القمر في الحقيقة والحال أن حقيقة كل واحد منهما مركبة وذكر بعض أرباب الحواشي أن نفي الكم المتصل في الذات يمكن أخذه من المتن بمعونة أن يقال لو كان المولى مركبا من أجزاء لقامت الألوهية بكل جزء لتماثل الأجزاء فقيامها بأحدها دون غيره تحكم و إذا قامت الألوهية بكل جزء صار كل جزء إلها فصدق على كل جزء أنه ثان بهذا التقرير وقد نفاه المصنف بقوله أي لا ثاني له في ذاته أي اتصالا وانفصالا والمراد بالمنفصل المماثل في الذات المستلزمة للصفات إذ لا تصدق ذات تماثل ذاتا إلا مع الأوصاف . واعلم أن في نفي الكم المتصل في الذات ردا على المجسمة وفي نفي الكم المنفصل فيها ردا على الثنوية المشركين ثم إن قوله لا ثاني له في ذاته لا نافية للجنس وثاني اسمها وله متعلق بثاني وقوله في ذاته خبر لا وفي بمعنى اللام والمعنى لا ثاني له مشارك لذاته واللام مقوية لضعف العامل بالفرعية و يصح أن يكون في ذاته متعلقا بثاني وفي بمعنى اللام وله خبر لا أي لا ثاني لذاته مشارك له وضمير ذاته وله عائد على مولانا السابق و إنما فسر المصنف الوحدانية وان كان التفسير من وظائف الشراح لتركب معناها ولما فيها من التفاصيل واقتصاره في تعريفها على نفي الثاني لاستلزام نفيه نفي كل ماوراءه من العدد كالثالث والرابع وغير ذلك وفي تفسير الوحدانية بما ذكر تسامح لأن ما ذكر تفسير للواحد لا للوحدانية إذ هي نفي الاثنينية فتأمل (قوله ولا في صفاته) أي ولا ثاني له في صفاته الظاهر منه نفي النظير وهو الكم المنفصل في الصفات كأن يفرض حادث يقوم به أوصاف الألوهية المماثلة لصفات الله وأما دلالته على نفي التعدد في صفات الله وهو الكم المتصل فيها فغير بينة إلا أن يقال كما قال بعضهم قوله ولا في صفاته يعني اتصالا وانفصالا وحينئذ فيكون مفيدا لنفي الكم المتصل والمنفصل في الصفات كذا قيل والحق أن الكم المتصل لا يتأتى في الصفات لأن الكم المتصل عبارة عن القدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر وأنت خبير بأن الصفات يستحيل فيها الاتصال كجعل العلمين أو القدرتين مثلا كما متصلا فيه تسامح ثم إن نفي التعدد فيها فيه رد على بعض أئمتنا في إثباتهم علوما وقدرا و إرادات بحسب المقدورات. والحاصل أن ظاهر المصنف قصر قوله ولا في صفاته على نفي النظير فيها ولم يدرج فيه نفي تعدد الصفات وما فعله وان كان مذهبه نفي الأمرين أعني نفي النظير في الصفات ونفي تعددها أولى بعبارته إذ ثبوت قدرة ثانية مثلا لا يصدق عليها أنها ثان له فلا يشملها قوله لا ثاني له في صفاته فلذا قصره المصنف على نفي النظير (قوله ولا في أفعاله) لما كان لا يلزم من نفي الكم المنفصل في الصفات نفي أن يكون غيره مشاركا له في فعل من الأفعال إذ الشركة في الأفعال تتحقق بمشاركة قدرة المولى لقدرة حادثة ليست كقدرته كما يقول بعضهم إن الفعل كالصلاة مثلا اشترك فيه قدرة الرب وقدرة العبد نفى ذلك بقوله ولا في أفعاله وكان المناسب أن يقول ولا في الأفعال بأل الاستغراقية لأن كلامه أعني قوله ولا ثاني له في أفعاله أي في الأفعال المنسوبة إليه يوهم أن لغيره أفعالا وان كان لا يشارك المولى في الأفعال المنسوبة له وهذا مذهب أهل الاعتزال والجواب أن مراده بأفعاله الممكنات كلها فيم الاخيري لنا وغيره إذ الامكان منشأ الاحتياج فلا فرق بين الممكنات فكأنه قال لا شريك له في الممكنات ورد بقوله ولا في أفعاله على المعتزلة القائلين إن للعبد قدرة خلقها المولى وتلك القدرة لا توجد ذوات بل أفعالا اختيارية فالمعتزلة لم يثبتوا الكم المنفصل في الصفات و إنما أثبتوا الشريك في الأفعال فعلمت من هذا مغايرة الكم المنفصل في الصفات الشريك في الأفعال لأن نفي الكم المنفصل في الصفات معناه أنه ليس

ولا في صفاته ولا في أفعاله .

(ش) يعني أن الوحدانية

هناك أحد يعين المؤلف قدرة كقدرة الله توحيد الذوات ونفي الشريك في الأفعال معناه أنه ليس هناك أحد له قدرة توجد الأفعال (قوله في حقه تعالى) إنما قال في حقه تعالى إشارة إلى أن الوحدة معاني أخر لا تصح في حقه كوحدة الجنس ووحدة النوع ووحدة الشخص إذ لا جنس له فيتحد مع غيره فيه وكذلك لا نوع له فيتحد مع غيره فيه . مثال الأول اتحاد الانسان والفرس في الحيوان . ومثال الثاني اتحاد زيد وعمرو في الانسان فيقال الانسان والفرس واحد بالجنس أي متحدان فيه ويقال زيد وعمرو واحد بالنوع أي متحدان فيه. ومثال الثالث زيد فانه واحد بالشخص بمعنى أن مشخصاته قاصرة عليه لا توجد في غيره (قوله تشتمل على ثلاثة أوجه) أي من اشتمال الكلي على جزئياته لأن الوحدة في الذات والصفات والأفعال جزئيات لمطلق الوحدة (قوله ويسمى الكم المتصل) ضمير يسمى عائد على ذي الكثرة وهو مقدار الجسم الذي هو ذو أجزاء وليس الضمير عائدا على النفي كما هو ظاهر ولا على ما ذكر من الكثرة لأن الكم المتصل اسم للمقدار المذكور لا للنفي ولا لما ذكر من الكثرة (قوله أو صفة من صفاته) قد ترك الشارح نفي الكم المتصل فيها وقد علمت ما فيه (قوله ويسمى الكم المتصل) ضمير يسمى عائد على ذي النظير والمراد به العدد المتحصل من الشيء ونظيره وليس الضمير عائدا على النظير ولا على نفيه لأن كلا منهما ليس كما . والحاصل أن الكم ما قبل القسمة لذاته ثم إن كان لأجزائه المفروضة حد مشترك فهو المتصل وهو إما قار الذات أي تجتمع الأجزاء في الوجود أولا. الثاني الزمان والأول المقادير العارضة للجسم الطبيعي كالسطح والجسم التعليمي وان لم يكن لأجزائه حد مشترك فهو الكم المنفصل كالعدد . ثم اعلم أن قولهم لنفي الكم المنفصل يراد به نفي ما حصل الكم به وهو الثاني مثلا لا نفي الكم من أصله لشموله للحق سبحانه فتأمل (قوله والتدبير) هو النظر في عواقب الأمور لتقع على الوجه الأكمل وهو بهذا المعنى محال في حق الله فيراد بالتدبير في حقه تعالى لازمه وهو إيقاع الأمور على الوجه الأكمل (قوله بلا واسطة) يحتمل أن يراد بها الآلة كالقدوم بالنسبة للنجار ويحتمل أن يراد بها القوة التي أثبتها من قال إن الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعها الله فيها ويحتمل إرادتهما معا وهو أولى والمعنى أن المولى سبحانه لا يؤثر بقوة يودعها في الوسائط كالطعام والماء مثلا وليس فعله كفعل العباد في احتياجهم إلى آلات ومعالجة وهي الحركات والسكنات (قوله عموما) أي على جهة العموم والشمول أي سواء كان ذلك الأثر ذاتا أو صفة أو فعلا كان اختياريا أو اضطراريا أي بالنسبة إلينا (قوله إنا كل شيء خلقناه بقدر) هذا استدلال على الوجه الثالث وهو انفراده تعالى بالايجاد . واعلم أن في الآية قراءتين قراءة النصب وقراءة الرفع فعلى الأولى نا اسم إن وكل شيء معمول لمحذوف يفسره المذكور أي إنا خلقنا كل شيء والجملة خبر وأن قوله خلقناه جملة مفسرة لا محل لها من الاعراب أو في محل ما فسرته وهو خبر وأن قوله بقدر متعلق إما بالفعل المحذوف أو المذكور والمعنى إنا خلقنا كل شيء بقدر أي بقدرتنا وهذا تعميم لجميع الأشياء ولا يصح أن تكون جملة الاشتغال صفة لشيء لأن الصفة لا تعمل في الموصوف وما يعمل لا يفسر عاملا في باب الاشتغال فلو كان صفة ما صح النصب على الاشتغال والفرض في القراءة النصب على الاشتغال فبطل كونه صفة وإذا بطل كونه صفة لم يكن تقييدا للشيء فلا يأتي فيه ما ظنه المعتزلي من أن المعنى كل شيء مخلوق لنا فهو بقدر يعني وهناك شيء ليس بمخلوق بقدر وهي أفعال العباد لما قلنا ولئن سلمنا ما هو كالمحال من جعل الجملة صفة مع الاشتغال والتقييد بالخلقية فيكون المعنى إنا خلقنا كل مخلوق بقدر فيحترز عن شيء ليس بمخلوق فهو ليس بقدر وذلك ذاته وصفاته القديمة فغاية ما دلت عليه الآية أن هناك شيئا لم يخلقه فنحن نقول ذاته وصفاته وهم لا يخالفون فيه وهم يقولون المراد أفعال العباد الاختيارية ونحن نخالفهم فيها والتفسير بالمتفق عليه متعين والتفسير بغيره دعوى من المخالف يحتاج لاثباتها وأما على قراءة الرفع فجملة خلقناه تحتمل

في حقه تعالى تشتمل على ثلاثة أوجه : أحدها نفي الكثرة في ذاته تعالى ويسمى الكم المتصل الثاني نفي النظير له جل وعز في ذاته أو في صفة من صفاته ويسمى الكم المنفصل الثالث انفراده تعالى بالايجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة فلا مؤثر سواه تعالى في أثر ما عموما قال جل من قائل - إنا كل شيء خلقناه بقدر - وقال تعالى

للخبرية و قدر متعلق فعلها فيلزم عموم خلق الأشياء يعنى الممكنات باجماع إذ لاتعلق الخالقية بغيرها
ويحتمل الوصفية و قدر هو الخبر وهواحتمال صحيح فى نفسه ليس هناك مايدفعه صناعة لكنه غيرمتعين
لما لماسبق من احتمال الخبرية المفيد للعموم والاحتمال مسقط للاستدلال سلمنا أنه صفة لكن لانسلم أن
المتنزعنه أفعال العباد المتنزعنه المجمع عليه وهوذاته وصفاته يعنى أن الشئ الغيرالمخلوق ليس بقلر وهو
ذاته وصفاته وهم يقولون أفعال العباد والمجمع عليه مقدم على المختلف فيه سلمنا تساويهما فالاحتمال
يسقط الاستدلال (قوله ذلكم الله ربكم) الآية استدلال على ثبوت الوجه الأول وهو نفى الكثرة
فى ذاته إذ لوكان مركبا كان كل جزء إلها فيكون أربابا لاربا واحدا وعلى ثبوت بعض الوجه الثانى
وهونفى النظيرله فى ذاته لأن قوله لا إله إلا هو نظير كلمة الشهادة فى الدلالة على نفى النظير فى الذات وعلى ثبوت
الوجه الثالث وهوانفراده بالايجاد ثم إن قوله خالق كل شئ أى ماعدا ذاته وصفاته فانهما غير مخلوقين له
فهوعام أريد به الخصوص أوأن الشئ بمعنى المشئ والمشئ هوالمراد والارادة إنما تتعلق بالممكنات (قوله
له ملك السموات والأرض) استدلال على انفراده تعالى بالايجاد وذلك لأن المراد بالملك التصرف أى
التصرف فى السموات والأرض ومافيهما مملوك له تعالى ولا يكون مالكا للتصرف فيهما إلا إذا كان
منفردا بايجادهما و إيجاد مافيهما من ذوات وصفات وأفعال فلو كان لأحد تأثير فى أثر ما لم يكن المولى
مالكا للتصرف فيهما لكن التالى باطل (قوله والله خلقكم وماتعملون) استدلال على انفراده تعالى
بالايجاد سواء كانت مامصدرية أو موصولة بمعنى الذى وجعلها مصدرية أولى لأنه لايحوج إلى تقدير
عائد بخلاف جعلها موصولة فانه يحوج لتقدير العائد والمعنى على جعلها مصدرية والله خلقكم وخلق
عملكم والحجة لنافيه ظاهرة فليس العبد يخلق أفعاله والمراد بالعمل الحاصل بالمصدر وهو الحركات
والسكنات لاالمعنى المصدرى وهو الايقاع أعنى مقارنة القدرة الحادثة للحركات لأنه أمر اعتبارى لايتعلق
به الخلق بل هو متجدد بنفسه بعدعدم والمعنى على جعلها موصولة والله خلقكم وخلق الذى تعملونه
أى وخلق العمل الذى تعملونه والمراد به المعنى الحاصل بالمصدر فرجع المعنى على الموصولية للمعنى الأول
الكائن على جعلها مصدرية وعلى كل فالآية حجة لنا على انفراده تعالى بالايجاد ورد على المعتزلة القائلين
إن العبد يخلق أفعال نفسه. فان قيل يحتمل أن العائد على جعلها موصولة يقدر مجرورا أى وخلق الذى
تعملون فيه أى الأجساد والذوات الذى تعملون فيها أى يقع عملكم فيها وحينئذ فتكون الآية دالة
على أن الله خلقنا وخلق ماتحل فيه أعمالنا من أحجار لبناء وشاة لجزار وقرطاس لكاتب وخشب لنجار
وغير ذلك فتكون الآية ليست فيه دلالة على أن الله خالق أفعال العباد فلا وجه لاحتجاج المتكلمين
بها على المعتزلة . قلت هذا الاحتمال يضعفه كون حذف العائد المنصوب أصلا وأنه الأكثر على أنه يشترط
فى جواز حذف العائد المجرور كونه جر بما جر به الموصول والموصول ههنا لم يجر و إذا علمت أن هذا الاحتمال
ضعيف فلا يخرج كلام الله عليه . فان قلت إن إسناد الفعل للعباد كما فى الآية يقتضى أنهم خالقون لأفعالهم
كما تقول المعتزلة . قلت محل النزاع بيننا و بينهم فى الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر لا بالمعنى المصدرى وهو الايقاع
والاسناد من حيث الايقاع . والحاصل أن إدخال العمل تحت قدرة الرب بعطف ما على ماقبلها جعلتها
مصدرية أو موصولة يراد به الحاصل بالمصدر ونسبة العمل إلى العبد فى تعملون على جهة الايقاع الخارج
عن محل النزاع كذا قال السعد وكلام الشارح فى الكبرى يقتضى أن المعنى الحاصل بالمصدر ينسب لله
خلقا واختراعا وللعبد كسبا واقترانا فلا استحالة فى دخوله تحت قدرتين لاختلاف جهة التعلق أعنى الخلق
والكسب أى الاقتران (قوله فهذه) أتى بالفاء إشارة إلى أن هذا الكلام نتيجة لما تقدم وحكمة
ذكره جملة عددها مع كونه معلوما من تتبعها توطئة إلى تقسيمها بعد ذلك إلى نفسية وسلبية أوخوفا من

ذلكم الله ربكم لا إله
إلا هو خالق كل شئ
فاعبدوه ـ وقال جل
وعز له ملك السموات
والأرض ـ وقال تبارك
وتعالى ـ والله خلقكم
وما تعملون ـ (ص)
فهذه

إسقاط الكاتب بعضها (قوله ست صفات) أسقط التاء من ست لأن لفظ المعدود وهو صفات مؤنث وأثبت التاء في الخمسة وهي لاتثبت في عدد المؤنث لحذف المعدود والمعدود إذا حذف جاز تذكير العدد بإثبات التاء وتأنيثه بحذفها أو لتأويل الصفات بالأوصاف وأصل ست سدس أبدلت السين تاء وأدغمت الدال فيها فقيل ست فاذا أنث زيد فيه تاء ثالثة ويدل على أن أصله ماذكر أن سائر الأعداد تنسب إليها الكسور من لفظها فيقال ثلث وربع وخمس وسبع وثمن ويقال في نسبة الكسر للستة سدس فدل هذا على أن المنسوب جاء على مقتضى الأصل وأن العدد هو المغير وأن أصله سدس كما قلنا (قوله نفسية) نسبة للنفس وسيأتي وجه النسبة إليها (قوله وهي الوجود) فيه أن هذا الاخبار مما لافائدة فيه لأن من المعلوم أن الأولى الوجود والاخبار بما لافائدة فيه لايليق . وقد يجاب بأن محل الامتناع مالم يكن لنكتة والنكتة هنا أن يقال أتى بذلك لأنه ربما يغفل عما تقدم أو قصد به تحقيق أولية الوجود ودفع ماعساه أن يقع من تقديم بعض الكتبة غيرها كالقدم مثلا عليها المستلزم للحكم بالنفسية على ماليس بنفسي وبالسلبية على ماليس بسلبي (قوله بعدها) حال من الضمير في الخبر وفائدته تعيين الخمسة إذ يحتمل على بعد أن يكون الوجود منها لو لم تتعين وإن كان ذلك بعيدا جدا اه ملوى (قوله سلبية) ليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن الله ومنتفية عنه وإلا لزم أن يثبت له الحدوث وطرو العدم والمماثلة للحوادث بل المراد بكونها سلبية أن كل واحدة منها سلبت أمرا لايليق بمولانا عزوجل كما علم ذلك من تعاريفها السابقة (قوله حقيقة الصفة النفسية) أي تعريفها المفيد تمييزها وليس المراد بحقيقتها تعريفها بذاتياتها لأن الأحوال لايتأتى حدها بالذاتيات والحاصل أن ماذكره رسم للصفة النفسية مميز لها لأنه حد لها وذلك لأن الحد يكون بكل الذاتيات أو بعضها وأياما كان فلابد من وصف يميز المحدود عما يشاركه في الجنس وذلك المميز فصل والفصول للأحوال صفات نفسية للمحدود فلو كانت الأحوال تحد لكانت فصولها فصول أي أحوال نفسية أيضا ثم كذلك ويلزم التسلسل وهو محال فتعين أن يكون ماذكر رسما (قوله هي الحال) أي الصفة الثابتة للموجود التي لاتتصف بوجود ولاعدم وهذا كالجنس في التعريف يشمل المعنوية وغيرها قديمة أو حادثة وخرج عنه ماليس بحال كالمعاني والسلوب (قوله الواجبة) بالتاء وحذفها لأن الحال تذكر وتؤنث وقوله الواجبة للذات أي الثابتة للذات على طريق الوجوب بحيث لا يمكن انفكاكها عن الذات . ولما كان هذا يوهم قصر التعريف على الصفة النفسية القديمة وعدم شموله للنفسية الحادثة أتى بقوله مادامت الذات دفعا لذلك الايهام وتحقيقا لدخول الحادثة في التعريف أي الحال التي لاتقبل الانفكاك عن الذات مدة دوام الذات وهذا لاينافي أنها قد تكون حادثة وتنعدم بانعدام الذات والمراد بالذات مطلق الشيء سواء كان قائما بنفسه كالجوهر أو قائما بغيره كالعرض ألاترى أن اللون عرض قائم بغيره ومع ذلك له صفة نفسية لايمكن انفكاكها عنه مادام موجودا وهي قيامه بالغير . فان قلت كيف يكون هذا التعريف للصفة النفسية مطلقا قديمة أو حادثة والحال أنهما حقيقتان متخالفتان والحقائق المختلفة لا تجمع في تعريف واحد . قلت التعريف المذكور رسم كما قدمنا ومنع اجتماع الحقائق المتخالفة في تعريف واحد إذا كان حدا بالذاتيات لارسما (قوله مادامت الذات) ما مصدرية ظرفية معمولة لقوله الواجبة للذات ودام تامة لاخبر لها أي الواجبة للذات مدة دوام الذات وفيه تنبيه على أن الأمر النفسي لايتخلف عن الذات التي ذلك الأمر نفسي لها ولذلك يقولون إن مابالذات لايختلف ولايتخلف وإنما قال مادامت الذات بالاسم الظاهر مع أن المحل للضمير لتقدم مرجعه لايهام عود الضمير على الحال وخرج بقوله مادامت الذات المعنوية الحادثة كعالمية زيد وقادريته فانها وان كانت واجبة للذات لكن وجوبها ليس بدوام الذات بل بدوام عللها وهي العلم والقدرة فاذا انعدم قيام عللها بالذات انعدمت

ست صفات الأولى نفسية وهي الوجود والخمسة بعدها سلبية (ش) حقيقة الصفة النفسية هي الحال الواجبة للذات مادامت الذات

ولو كانت الذات باقية بل ذكر بعضهم أنه خرج بها أيضا المعنوية القديمة لأن المعنوية مطلقا قديمة أو حادثة
وجوبها للذات منوط بوجود عللها لا بدوام الذات وحينئذ فقوله بعد ذلك غير معللة بعلة قيد لبيان الواقع
لا للاحتراز . وبحث فيه بعضهم بما حاصله أنه فرق بين المعنوية الحادثة والقديمة فالأولى تنعدم بانعدام
عللها ولو إن كانت الذات باقية فصح إخراجها بقوله مادامت الذات وأما المعنوية القديمة فلا يتأتى انتفاؤها
أصلا لأنه لا يتصور انتفاء المعانى التى هى عللها أى ملازمة لها وحينئذ فيصدق على المعنوية القديمة أنها
دائمة بدوام الذات وإن كانت مرتبطة بالمعانى لامكان أن يقال دوامها بدوام الذات أو بوجود الصفات
لوجود الدوامين وحيث دامت بدوام الذات والنفسية كذلك فالفارق بينهما التعليل وعدمه فالمعنوية
معللة والنفسية غير معللة فيحتاج لاخراج المعنوية القديمة بقيد وهو قوله غير معللة بعلة وقد سلك الشارح
هذا المسلك فجعل قوله غير معللة بعلة للاحتراز عن الحال المعنوية إلا أنه أطلق فيها وينبغى أن تقيد بالقديمة .
إن قلت إن غير معللة بعلة يغنى عن القيد الأول فكان عليه أن يقول الحال الواجبة للذات غير معللة
بعلة فتخرج المعنوية بقسميها قديمة أوحادثة بقوله غير معللة بعلة . قلت القيد الأول وقع فى مركزه ولم يأت
الثانى إلا بعد ذكره فلا يعتبر إغناؤه عنه وإلا لزم أن لا يؤتى بجنس لاغناء الفصل عنه والمعتبر فى الحدود
من جهة الاغناء كون المتقدم يغنى عن الثانى (قوله غير معللة) ليس خبرا لدام لما علمت أنها تامة
لا خبر لها بل هو بالنصب حال من المبتدإ وهو الحال على مذهب سيبويه المجوز لمجىء الحال من المبتدإ
أو من الضمير فى الواجبة ولا يصح أن تكون دام ناقصة وغير معللة خبرها لأن الذات لا تعلل أى
لا تلازم غيرها ولا يصح أن يكون غير بالرفع صفة للحال لأن لفظ الحال هنا معرفة وغير نكرة والمراد
بالتعليل التلازم أى الحال الغير اللازمة لشىء وليس المراد به التأثير فى المعلوم إذ لا يقول به أهل السنة
(قوله كالتحيز للجرم) المراد بالجرم ماقام بذاته سواء كان جسما أو جوهرا فردا والمراد بتحيزه أخذه
قدرا من الفراغ كما مر (قوله مثلا) أى وكقيام العرض بذات فانه صفة نفسية للعرض لا يقبل
الانفكاك عنه مادام العرض موجودا وفى تمثيل الشارح بالتحيز إشارة لما قلناه من أن التعريف
للصفة النفسية مطلقا قديمة وحادثة (قوله فانه واجب للجرم) أى لا يقبل الانفكاك عنه (قوله مادام
الجرم) أى مدة دوامه وأما عند عدمه فلا تحيز له (قوله عن الأحوال المعنوية) منه يعلم أن لفظ
الحال يطلق على أمرين : أحدهما صفات النفس . وثانيهما الصفات المعنوية وأن الفصل المميز بينهما
التعليل وعدمه (قوله فانها) أى الأكوان المذكورة الممثل بها معللة بقيام العلم والقدرة الخ أى
بالعلم والقدرة والارادة من حيث قيامها بالذات وذلك لأن كونه عالما مثلا معلل بالعلم لا بقيامه بالذات
خلافا لظاهر الشارح لكن لما كان العلم ليس علة فى الكون عالما من حيث ذاته بل من حيث
قيامه بالذات قال الشارح رحمه الله المعلل بقيام العلم الخ . والحاصل أن الموجب هو الوصف من
حيث قيامه بالذات لا مجرد الوصف من غير قيامه بها . واعلم أن المراد بالتعليل هنا التلازم فالمعانى
وهى المعبر عنها بالعلل ملزومة والمعنوية التى هى المعلولات لازمة لها (قوله لأن هاتين) أى الصفة
النفسية والحال المعنوية أحوال (قوله ليست بموجودة فى نفسها) أى بحيث يمكن رؤيتها كالقدرة
(قوله ولا معدومة) أى كشريك البارى أى وإنما هى أمر ثابت فى نفسه لم يصل لمرتبة الوجود
بل قريب منها والذى دلنا عليه الأدلة وما وقع فى بعض العبارات من أنها ليست موجودة فى نفسها
أى بحيث يمكن رؤيتها وإنما هى موجودة فى الأذهان غير صحيح والصحيح أنها واسطة بين الموجود
والمعدوم فلها ثبوت فى نفسها يعنى فى خارج الأذهان لكن لا يمكن رؤيتها لعدم وجودها فى خارج
الأعيان وليست معدومة (قوله صفتان موجودتان) أى ويمكن رؤيتهما (قوله فى أنفسهما) أى

غير معللة بعلة كالتحيز
مثلا للجرم فانه واجب
للجرم مادام الجرم
وليس ثبوته له معللا
بعلة واحترز بقوله غير
معللة بعلة عن الأحوال
المعنوية ككون
الذات عالمة وقادرة
ومريدة مثلا فانها
معللة بقيام العلم
والقدرة والارادة
بالذات واحترز أيضا
من صفات المعانى أما
العلم والقدرة فليستا
من الصفات النفسية
ولا المعنوية لأن هاتين
أحوال والحال ليست
بموجودة فى نفسها ولا
معدومة والعلم والقدرة
صفتان موجودتان فى
أنفسهما قائمتان
بموجود

من يجعله نفس الذات فليس بصفة أصلا وقد سبق الاعتذار من عده من الصفات وبمثل ذلك يعتذر هنا عن عده من الصفات النفسية أى معنى الوجود راجع للذات سواء قلنا إنه عين الذات أو زائد على حقيقتها لأن الذات لاتثبت فى الخارج عن الذهن إلا إذا كانت موجودة (قوله والخمسة بعدها سلبية (يعنى أن مدلول كل واحد منها عدم أمر لايليق بمولانا جل وعز وليس مدلولها صفة موجودة فى نفسها) كما فى العلم والقدرة ونحوهما من سائر صفات المعانى الآتية (فالقدم) معناه سلب وهو نفى سبق العدم على الوجود) وإن شئت قلت (هو نفى الأولية للوجود والمعنى واحد (والبقاء) هو نفى لحوق العدم للوجود وإن شئت قلت (نفى الآخرية للوجود) (والمخالفة للحوادث) هى نفى المماثلة لها فى الذات والصفات والأفعال (والقيام بالنفس) هو نفى افتقار الذات العلية إلى محل أى

باعتبار أنفسهما أى بل وجودهما باعتبار ذاتهما لابالتبع للغير احترازا من المعنوية فانها موجودة بالتبع للمعانى هذا محصله واعترض بأن قوله فى أنفسهما لاحاجة له لأن مرادنا بالوجود هنا الوجود فى خارج الأعيان أى بحيث يصح رؤيتهما فخرجت المعنوية ولايحتاج لما قاله إلا لو أريد بالوجود الثبوت فتأمل (قوله فاذا عرفت هذا) أى ماذكر من تعريف الصفة النفسية (قوله فليس بصفة أصلا) أى فضلا عن كونه صفة نفسية (قوله وبمثل ذلك) أى الاعتذار السابق يعتذر عن عده الخ أى فيقال إنما جعل صفة نفسية لأن الذات توصف به فى اللفظ وأنت خبير بأن هذا لايكفى فى خصوص كونه صفة نفسية وهو المطلوب هنا وإن كفى فى مطابق كونه صفة وهو المطلوب هناك ومن ثم زاد الشارح قوله أى معنى الوجود الخ (قوله أى معنى الوجود) هذا بيان لوجه نسبة الوجود إلى النفس على قولين فيه من كونه زائدا على الذات أو عينها . وحاصله أن نسبة الوجود للنفس من حيث إنه راجع إليها أما على الثانى فلأنه عينها وأما على الأول فلأن ثبوتها فى الخارج عن الذهن موقوف على الوجود فبينهما نوع ملابسة فصح نسبة أحدهما للآخر. إن قلت إن النسبة ظاهرة على القول بأن الوجود غير الذات لاختلاف المنسوب والمنسوب إليه وأما على أنه عينها فكيف تصح النسبة والحال أنها من نسبة الشىء إلى نفسه. فالجواب أن الوجود لما كانت الذات توصف به فى اللفظ بحيث يقال ذات الله موجودة كانت بينهما مغايرة لفظية فصحت نسبة أحدهما للآخر بحسب تلك المغايرة اللفظية حتى قيل فيه إنه نفسى. والحاصل أنه على القول بأن الوجود زائد على الذات فلا إشكال فى عده صفة ولافى نسبته للنفس لأن ماليس عينا ينسب ويعد وصفا وأما على القول بأنه عين الذات فالجواب عن النسبة كالجواب عن عده صفة . وحاصله أن الوجود لما كان يذكر مع الذات فى اللفظ فيقال ذات الله موجودة صح بهذا الاعتبار عده صفة وصحت النسبة وإن كان ماهو عين لايعد وصفا ولاينسب لكن يصحان مجازا بعلاقة ماذكر (قوله يعنى أن مدلول كل واحدة) الأولى أن يقول يعنى أن كل واحدة سلبت الخ لأن الصفة ليست لفظ القدم والبقاء ومامعه حتى يكون له مدلول وإذا علمت أن كل واحدة سلبت أمرا لايليق بمولانا تعلم أن نسبة هذه الخمسة للسلب من نسبة الجزئيات لكليها وإنما اعتنى الشارح ببيان المراد من كون هذه الصفات الخمس سلبية حيث قال يعنى الخ لأن السلبى له إطلاقان فيطلق على سلب الأمر الذى لايليق بمولانا ويطلق السلبى على الأمر المسلوب عنه كالشريك والعمى والجهل فلما كان السلبى محتملا لأمرين بين الشارح اللائق بالمقام فذكر أن المراد بكون هذه الخمسة سلبية أن كل واحدة منها سلبت أمرا لايليق بمولانا وليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن المولى ومنفية عنه وإلا لثبت له نقائضها وهى الحدوث وطرو العدم والمماثلة للحوادث الخ قال الشيخ الملوى والتحقيق أن الصفة السلبية مباينة للسالبة لأن السلبية مادل لفظها على سلب نقص مطابقة كالخمسة المذكورة والسالبة مادل لفظها على نفى نقص التزاما وذلك كالقدرة ومامعها من صفات المعانى فلفظ القدرة يدل مطابقة على صفة يتأتى بها إيجاد الممكن ويدل التزاما على سلب العجز وهكذا (قوله كما فى العلم والقدرة) أى كالوجود الذى فى العلم والقدرة (قوله معناه سلب) أى نفى بمعنى انتفاء (قوله وهو نفى سبق العدم الخ) إضافة سبق للعدم من إضافة الصفة للموصوف أى وهو نفى العدم السابق على الوجود كما يفهم من قوله سابقا وهو سلب العدم السابق على الوجود والمراد بالنفى هنا الانتفاء وكذا يقال فيما بعد لأن النفى فعل الفاعل (قوله والمعنى واحد) يأتى فيه مامر سؤالا وجوابا (قوله نفى لحوق العدم للوجود) إضافة لحوق للعدم من إضافة الصفة للموصوف أى نفى العدم اللاحق للوجود بقرينة ماتقدم له فى تعريفه حيث قال هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود والمراد بالنفى الانتفاء (قوله نفى المماثلة) أى انتفاؤها فهى أمر عدمى وبعضهم جعلها من النسب الاضافية لأن المخالفة لاتعقل

ذات أخرى تقوم بها قيام الصفة بالموصوف ونفى افتقاره تعالى إلى مخصص أى فاعل (والوحدانية)

إلا بين شيئين فتكون أمرا اعتباريا ليس بصفة ولا حال كما هو حكم سائر الاضافات فهو مغاير لما قبله على التحقيق خلافا للسكتاني حيث قال الأظهر عندي أنه لا مخالفة بين القول بأنها سلبية والقول بأنها من الأمور النسبية لأن السلبية عدمية والنسبية كذلك عدمية لا وجود لها على ما عليه أهل السنة اه وأنت خبير بأن اتحادهما في العدمية لا يوجب اتحادهما مفهوما إذ حقيقة كل منهما تباين حقيقة الأخرى لأن السلبية أمور عدمية لا ثبوت لها أصلا ولا في الذهن والأمور النسبية وإن كانت عدمية لا ثبوت لها في الخارج لكن لها ثبوت في الذهن وحينئذ فلا يصح التوفيق بما قاله كذا قرر شيخنا وما ذكره المصنف من نفي مماثلة ذاته تعالى للحوادث هو الذي عليه المحققون خلافا لجمع من الأصوليين حيث زعموا تساوي الذوات وإنما يمتاز بعضها عن بعض بصفات مخصوصة فذات الله من حيث إنها ذات مساوية لسائر الذوات وتمتاز عن غيرها بصفات مخصوصة لأجلها تصح الألوهية وهي وجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام. ورد بأنه لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في تمام الحقيقة يجب أن يصح على كل منهما ما يصح على الأخرى وإذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفاته المخصوصة وعدم اختصاصه بصفات المحدثات أمرا جائزا عليه فترجيح ذلك الجائز على سائر الجائزات لغير أمر يلزم منه ترجيح الممكن لا عن مؤثر وهو محال وإن كان لأمر عاد الطلب في اختصاص ذاته بذلك الأمر فيلزم الدور أو التسلسل وهو محال فكون ذاته مساوية لسائر الذوات يفضي لهذه المحالات فالقول به باطل (قوله عدم الاثنينية الخ) هذا التفسير أحسن مما ذكر في المتن لأنه تفسير للواحد لا للوحدانية كما مر (قوله في الذات الخ) المتبادر من هذا أنه ليس ظاهرا في نفي الكم المنفصل في الذات والصفات كذا قيل والحق أنه صادق بنفيهما كالمتصل فيهما لأن الاثنينية أعم من أن تكون متصلة أو منفصلة (قوله عموما) أي على جهة العموم أي سواء كانت اختيارية أو اضطرارية (قوله والمعنى واحد) أي بحسب اللزوم وإلا فالمفهوم مختلف لأن النفي في الأول مضاف للاثنينية . والثاني مضاف للكم فدلالة الأول على نفي ما عدا الاثنينية من الأعداد كالتثليث والتربيع وغيرهما بالالتزام ودلالة الثاني على نفيه بالمطابقة (قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات الخ) تقديم ما قبلها عليها إما لأن السلوب للتخلية بالخاء المعجمة وهذه للتحلية بالحاء المهملة والشأن تقديم الأولى على الثانية ألا ترى أن داخل الحمام الشأن أنه يتحمم أولا ويزيل أدرانه ثم يلبس ثياب زينته وأما الوجود فلأنه عين الذات أو كالعين أو للاتفاق على الستة المتقدمة من أهل السنة والمعتزلة بخلاف هذه السبعة فإن المعتزلة لم تثبتها أو لأجل مطابقة القرآن وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير حيث قدم النفي الذي هو من القسم الأول على الاثبات الذي هو من القسم الثاني وثم في كلام المصنف للترتيب الذكري ويقال له الترتيب الاخباري أي ثم أخبركم بأنه يجب له تعالى أي يثبت له على وجه لا يقبل الانتفاء سبع صفات أو أن المراد أخبركم بأنه يجب علينا اعتقاد

أن له سبع صفات أخرى واجبة في حقه تعالى تسمى صفات المعاني فثم للترتيب في الذكر والاخبار والانتقال من أوصاف التخلية لأوصاف التحلية ولا يصح أن تكون للترتيب في الزمان إذ لا تأخر في الوجوب وإلا لكان المتأخر حادثا وقول السكتاني إن ثم لترتيب الاخبار والدلالة على بعد منزلة المعاني من منزلة غيرها إذ منزلة المعاني أعلى لأنها وجودية كلها ومتعلقة إلا الحياة أي بخلاف السلبية فإنها نفي والوجود أشرف من النفي فيه نظر لأن هذا يخالف اللغة العربية لأنها تقتضي تأخرا بعد ثم زمانا أو ذكرا أو منزلة فغاية ما تفيده ثم بعد ما بعدها وتأخر منزلته وذلك لا يفيد أفضلية وأيضا لو فرض أن ما بعد ثم أفضل نافى ذلك ما وجه به تقديم السلوب من كونها أفضل للتخلية أو للاتفاق ، ثم لا يرد على قوله إن منزلة المعاني أعلى أنه لا تفضيل بين صفات الله على التحقيق لأن ذلك في الصفات

عدم الاثنينية في الذات العلية والصفات والأفعال وإن شئت قلت هي نفي الكمية المتصلة والمنفصلة ونفي الشريك في الأفعال عموما والمعنى واحد وبالله التوفيق.
(ص) ثم يجب له تعالى سبع صفات

الوجودية وهنا التفضيل بين السلوب والوجودية كما في حاشية شيخنا العلامة الملوي وإنما أتى هنا بلفظ يجب مع أنه قد تقدم في قوله فمما يجب لمولانا لطول الفصل بقوله فهذه ست صفات الأولى نفسية والخمسة بعدها سلبية وللرد على نفاة المعاني من الفلاسفة والمعتزلة ثم إن كلام المصنف لأجل هذه الزيادة مشكل من وجهين : الأول عدم مطابقة الخبر للمبتدإ وذلك أن لفظ هي في قوله وهي الوجود مبتدأ عائد على العشرين مع أنه لم يذكر منها إلا ست صفات . الوجه الثاني أنه لما غير الأسلوب حيث عطف السبعة بثم الداخلة على مازاده وهو لفظ يجب يفيد أنها ليست من العشرين بل هي زائدة عليها إذ لو كانت منها لكان النسق في جميعها بالواو مع عدم تلك الزيادة . وأجيب عن الأول بأن في أول الكلام حذفا يدل عليه آخره والأصل وهي الوجود والقدم إلى آخر السلوب والقدرة والإرادة إلى آخر صفات المعاني وكونه قادرا ومريدا إلى آخر المعنوية ويدل على ذلك المحذوف قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعاني وقوله ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات معنوية . وأجيب عن الثاني بأن تتبع كلام المصنف والوقوف عليه يدفع ذلك الإيهام (قوله تسمى صفات المعاني) الضمير في تسمى نائب الفاعل في موضع المفعول الأول وصفات المفعول الثاني منصوب بالكسرة وهو مضاف للمعاني جمع معنى والاضافة في صفات المعاني للبيان أي قصد بها بيان المضاف أي تسمى تلك الصفات السبعة بالصفات التي هي نفس المعاني ونظير هذه الاضافة الاضافة في قولهم بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الإمامة أي درجة هي العلم ومرتبة هي الإمامة ولا يصح جعل الاضافة هنا بيانية وإن عبر به بعضهم لأن شرطها أن يكون بين المضاف والمضاف إليه عموم وخصوص من وجه وماذكرناه من أنها للبيان منظور فيه للمقصود هنا في علم الكلام إذ لم يصل العقل في المعاني لغير هذه السبعة فالمعاني هي السبع لا مزيد عليها أما إن نظر للمعاني من حيث هي الشاملة لكل موجود من صفات القديم والحادث كالحركة والبياض ونحوها كانت الاضافة على معنى من (قوله مرادهم) أي المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة (قوله موجودة) خرج الصفات السلبية والاضافية كصفات الأفعال عند الأشاعرة (قوله في نفسها) ظاهر هذه الظرفية مشكل لاقتضائه اتحاد الظرف والمظروف . ويجاب بأن في بمعنى الباء أي موجودة في الخارج باعتبار ذاتها لا بالتبع للغير كما في المعنوية فان ثبوتها بالتبع للمعاني وكان الأولى حذف قوله في نفسها لخروج المعنوية بقوله موجودة ولا يحتاج لقوله في نفسها لاخراج المعنوية إلا لو كان عبر بالثبوت فتأمل (قوله فانها تسمى في الاصطلاح) أل للعهد الذهني أي في اصطلاح المتكلمين . والاصطلاح هو الاتفاق على أمر ما سواء كان قولا أو فعلا وفي قوله في الاصطلاح بمعنى من أي فانها تسمى صفة معنى حالة كونها من جملة المصطلح عليه (قوله وكونه قابلا للأعراض) قال السكتاني التمثيل للصفة النفسية بكون الجرم قابلا للأعراض مشكل مع تعريفه سابقا الصفة النفسية بما لا تعقل الذات بدونها لأنا نتصور الجرم مع ذهولنا عن قبوله للأعراض فكيف يكون القبول وصفا نفسيا ورد ذلك بمنع تصوره مع الغفلة عن اتصافه بعرض ما من الأعراض فلا يتصور جرم بغير حركة ولا سكون ولا لون والتصور ببعض الأفراد لا بعينه هو القبول كذا أجاب الشاوي والملوي . وحاصله أن المراد بكونه قابلا للأعراض اتصافه ببعضها ولا يتصور الجرم إلا متصفا ببعضها والأولى أن يجاب بما تقدم من أن قوله الصفة النفسية هي ما لا تعقل الذات بدونها أي ما لا تعقل الذات موجودة في الخارج بدونها أي ما لا يصدق العقل بوجود الذات في الخارج بدونها ولا شك أن العقل لا يصدق بوجود الجرم في الخارج غير قابل للأعراض وأن تصوره مع الغفلة عن قبولها تأمل (قوله ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة) أي فكون الذات عالمة أو قادرة علته العلم والقدرة القائمان بالذات اللذان هما من صفات المعاني فقولهم صفة معنوية نسبة للمعاني التي هي عللها . والحاصل أن تلك العلل الملزومة

تسمى صفات المعاني

(ش) مرادهم بصفات المعاني الصفات التي هي موجودة في نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلا وسواده أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته فكل صفة موجودة في نفسها فانها تسمى في الاصطلاح صفة معنى وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها فان كانت واجبة للذات مادامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالا نفسية ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلا للأعراض مثلا وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها إلا أنها معللة بعلة إنما تجب للذات مادامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالا معنوية ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلا

المعنويه تسمى صفات المعانى فالمعنوية صفة ثابتة للذات لاتتصف بوجود ولا بعدم معللة بمعنى قائم بالذات وعللها صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لهاحكما وهوتلك الصفة المعنوية (قوله وهى القدرة الخ) قدمها على الارادة و إن كان تعلقها متوقفا على تعلق الارادة نظرا إلى أن تأثيرها فى الممكن أقوى من تأثير الارادة (قوله المتعلقتان بجميع الممكنات) اعلم أنّ للقدرة تعلقين تعلق صلوحى قديم وتعلق تنجيزى حادث بمعنى أنه متجدد بعدعدم فالأوّل صلاحيتها فى الأزل لايجاد كل ممكن فيمالايزال أى حين وجوده والثانى إبرازها بالفعل للممكنات التى أراد الله وجودها فتعلقها فى الأزل أعم لأنها صالحة فى الأزل لايجاد كل ممكن على أىّ صفة كانت بخلاف تعلقها التنجيزى فانه تعلقها بالممكن الذى أراد الله وجوده على صفة كذا فزيد المجاور مثلا قدرة الله صالحة فى الأزل لايجاده سلطانا أو تاجرا أو مجاورا ولـكن تعلقت تعلقا تنجيزيا بوجوده مجاورا . وللارادة ثلاث تعلقات صلوحى قديم وهو صلاحيتها فى الأزل لتخصيص كل ممكن بأىّ أمر من الأمور المتقابلة كـكونه على هذه الصفة أوعلى هذه الصفة التى تقابلها وتنجيزى حادث وهو تخصيص الممكن عندوجوده بأحد الأمرين المتقابلين بعينه كتعلقها عندوجود زيدبكونه يكون على صفة كذا بخصوصها وتنجيزى قديم وهو تخصيصها فى الأزل الممكن الفلانى الذى سيوجد بأحد الأمرين المتقابلين بعينه كتعلقها فى الأزل بأن الشىء الفلانى يكون عند وجوده على صفة كذا دون غيرها ممايقابلها . فان قلت لاحاجة للتعلق التنجيزى الحادث فى جانب الارادة لاغناء التنجيزى القديم عنه لاستمراره . قلت إنه شبه إظهار للتعلق التنجيزى القديم ولذا أنـكره بعضهم إذاعلمت هذا فقول المصنف المتعلقتان بجميع الممكنات أى تعلقا صلوحيا قديمـا أى الصالحتان للتأثير فى كلّ ممكن وليس المراد تعلقا تنجيزيا لأنّ مالايدخل فى الوجود من الممكنات لاينحصر فأين التأثير فيه الذى هو التعلق التنجيزى . قيل يؤخذ من قول المصنف المتعلقتان بجميع الممكنات أنّ التأثير فى الممكنات وقع بصفة المعنى لابالمعنوية والمسألة خلافية فقد قيل إنّ التأثير بهما وقيل إنه بالمعانى فقط ولم يقل أحـد إنه وقع بالمعنوية دون صفة المعنى وقد يقال إن فى أخذ القول الأول من المصنف بعدا لأنه ليس فى العبارة حصر يقتضيه والنصّ على القدرة والارادة لاينافى أن المعنوية كذلك ولامانع من اتحاد التعلق كما فى العلم والـكلام (قوله بجميع الممكنات) إن كانت أل فى الممكنات للعموم كانت لفظة جميع لتأكيد ذلك العموم ودفع توهم تخصيصه فلا يصح القول بأنها مستغنى عنها و إن كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر والممكنات جمع ممكن وهو عند المتـكلمين مااستوى طرفا وجوده وعدمه فهو عندهم مرادف للجائز العقلى وعند المناطقة الممكن قسمان خاص وهو المسلوب الضرورة عن الجانبين أى الجانب المخالف للحكم وجانب الحـكم وهو المرادف للجائز وعام وهو المسلوب الضرورة عن الجانب المخالف وهو مالايمتنع وقوعه فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان ولا يخرج عنه إلا المستحيل العقلى . مثلا إذا قلنا الانسان كاتب بالامكان العام كان معناه أن سلب الـكتابة غـير ضرورى فيصدق بكون الـكتابة للانسان جائزة أو واجبة و إذا قيل الله موجود بالامكان العام كان معناه أن عدم وجوده غير ضرورى فيصدق بكون الوجود واجبا أو جائزا لـكن قد قام الدليل على وجوبه و إذا قيل زيد موجود بالامكان الخاص كان معناه أن كلا من وجوده وعدم وجوده ليس ضروريا (قوله وهو الممكنات) مقتضى القاعدة وهو أن المعرف بأل من جزأى الجملة يكون محصورا فى الجزء الغير المعرف بها أن الممكنات محصورة فى المتعلقات لـكن المراد هنا العكس وهو حصر المبتدإ فى الخبر أى إن متعلق القدرة والارادة محصور على الممكنات لايتعداه للواجبات والمستحيلات و إلى هذا المراد أشار الشارح بقوله دون الواجبات والمستحيلات أى لذاتهما . والحاصل أن فائدة قوله دون الواجبات والمستحيلات بعد قوله وهو الممكنات مع أنه جملة

(ص) وهى القـدرة والارادة المتعلقتان بجميع الممكنات .

(ش) يعنى أن القدرة والارادة متعلقهما واحد وهو الممكنات دون الواجبات والمستحيلات إلا أن جهـة تعلقهما بالممكنات

مفيدة للحصر الاشارة إلى المراد بالحصر المستفاد منه حصر المسند إليه فى المسند لاحصر المسند فى المسند إليه و إن كان هو الذى تقتضيه القاعدة المتقدّمة (قوله فالقدرة صفة الخ) الفاء واقعة فى جواب شرط مقدّر أى إذا أردت معرفة اختلاف تعلقهما فالقدرة الخ . واعلم أن تعريف المصنف لهذه الصفات رسوم مفيدة لتمييز بعضها عن بعض لاحدود بذاتياتها لأن العقول محجوبة عن كنه ذاته وصفاته تعالى فيتعذر حينئذ التعريف بالذاتيات وقوله صفة جنس فى التعريف وقوله تؤثر فصل أخرج به مالايؤثر من الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وغيرذلك وقوله فى إيجاد الممكن و إعدامه مخرج للارادة بناء على أن التخصيص تأثير وهو الصحيح فهى و إن كانت صفة تؤثر لكن ليس تأثيرها فى الايجاد والاعدام بل تؤثر فى التخصيص بأحد الأمرين المتقابلين وأما على القول بأن التخصيص ليس تأثيرا فتكون الارادة خارجة كغيرها بقوله تؤثر و إسناد التأثير للقدرة مجاز عقلى إذ المؤثر هو المولى بقدرته والقرينة على هذا المجاز استحالة قيام التأثير بالقدرة لما فيه من قيام المعنى بالمعنى لأن التأثير إنما يكون بالقدرة فلو كانت القدرة مؤثرة لكان تأثيرها بقدرة فيلزم قيام القدرة بالقدرة (قوله فى إيجاد الممكن) الأولى أن يقول فى وجود الممكن لأن الايجاد هو تعلقها بوجود الممكن وهى لاتؤثر فى تعلقها بالوجود و إنما تؤثر فى نفس الوجود وأل فى الممكن للاستغراق أى تؤثر فى وجود كل ممكن وعدمه . إن قلت مالم يدخل فى الوجود من الممكنات لاينحصر فأين التأثير فيه . قلت المراد بقوله تؤثر أى تصلح للتأثير فى كل ممكن والصلاح عام فيما وجد ومالم يوجد فهو يشير للتعلق الصلوحى فكأنه قال صالحة للتعلق بكل ممكن وليس مراده الاشارة للتعلق التنجيزى وأن المعنى أنها متعلقة بكل ممكن تعلقا تنجيزيا . فان قلت مقتضى كلامه حصر التأثير فى الوجود والعدم فيقتضى أن الأحوال الحادثة على القول بثبوت الأحوال لاتؤثر فيها القدرة والذى عليه المحققون أنّ القدرة تؤثر فيها فقد صرح فى الكبرى بأن الذى عليه المحققون أن الله إذا خلق العلم فى ذات الجوهر ولزم ذلك العلم ثبوت عالميته فقد فعل الصانع المعنى والحال اللازمة لها.وأجيب بأن المراد بوجود الممكن ثبوته على جهة المجاز من إطلاق الخاص و إرادة العام والقرينة على ذلك تعليق التأثير على الوصف المناسب وهو الامكان وذلك يشعر بعليته فكأنه قال تؤثر فى وجود الممكن لامكانه و إذا كانت العلة هى الامكان وهو موجود فى كل الممكنات لم يكن هناك فرق بين الحال وغيرها وحينئذ فيكون المراد بالوجود ماهو أعم أعنى مطلق الثبوت (قوله و إعدامه) الأولى وعدمه لأن الاعدام تعلق القدرة بعدم الممكن وهى لاتؤثر فى تعلقها بعدم الممكن و إنما تؤثر فى نفس عدم الممكن.واعلم أن تأثير القدرة فى وجود الممكن أمر متفق عليه وأما تأثيرها فى عدم الممكن فهو ماقاله الأقل كالقاضى أبى بكر الباقلانى ومن تبعه واعتمده المصنف فى شرح المقدّمات و بالغ فى الاحتجاج عليه وأما على مذهب الأشعرى و إمام الحرمين فعدم الحوادث سواء كانت جواهر أوأعراضا واقع بنفسه لابالقدرة لأن أثر القدرة عندهم لابد أن يكون وجوديا فلا تتعلق القدرة بالعدم عندهم لأن الحادث إماجرم و إماعرض والعرض من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير فعل الفاعل والجوهر استمرار وجوده مشروط بامداد الأعراض له فاذا أراد الله عدمه أمسك عنه الأعراض فينعدم الجوهر لوقته بنفسه بدون إعدام معدم نظير ذلك أنك إذا وضعت الزيت فى السراج فان الفتيلة تستمر منورة فاذا فرغ الزيت طفئت تلك الفتيلة بدون فعل فاعل وهذا القول و إن كان قول الجمهور إلاأنه ضعيف مبنى على أن العرض لايبقى زمانين والحق أن العرض يبقى زمانين وليس من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده بل قال الشيخ عبد الحكيم فى حواشى الخيالى إن القول بأن العرض لايبقى زمانين سفسطة فقد علمت مما قلناه أن القدرة تتعلق بوجود الممكن اتفاقا تعلق تأثير وكذا تتعلق بعدمه الطارئ بعد

مختلفة فالقدرة صفة تؤثر فى إيجاد الممكن و إعدامه

وجوده تعلق تأثير على المعتمد وأما عدم الممكن فى الأزل فهذا لا تتعلق به القدرة اتفاقا لأنه واجب لا جائز و إلا لجاز وجودنا فى الأزل وهو باطل لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء و بقى عدم الممكن فيما لا يزال قبل وجوده كعدمنا فى زمن الطوفان وكذلك استمرار عدمه الطارئ بعد فنائه واستمرار وجوده وقد ذكر بعض المحققين أن هذه الثلاثة تتعلق بها القدرة تعلق قبضة بمعنى أن المولى إن شاء قطع ذلك العدم بقدرته وأبدله بالوجود و إن شاء أبقى ذلك العدم بقدرته وكذلك استمرار الوجود إن شاء المولى أبقاه بقدرته و إن شاء قطعه وأبدله بالعدم بقدرته . واعلم أن حقيقة التعلق طلب الصفة أى اقتضاؤها واستلزامها أمرا زائدا على قيامها بمحلها وهذا حقيقة فى التعلق بالفعل وهو التنجيزى وأما إطلاق التعلق على صلاحية الصفة فى الأزل لشىء أو على كون الشىء فى القبضة فهو مجاز إذ هذا ليس تعلقا حقيقة . بقى شىء آخر وهو أن ماهيات الأمور الممكنة وحقائقها وقع فيها خلاف فقيل إنها بجعل جاعل مطلقا أى إنها مخلوقة للمولى تعلقت بها قدرته فأحدثتها من العدم للوجود وقيل إنها ليست بجعل جاعل مطلقا بل هى متقررة وثابتة فى نفسها أزلا و إنما تعلقت بها القدرة فأظهرتها بالوجود الخارج الأعيان بحيث صار يمكن رؤيتها فالقدرة لم تؤثر فى الماهية بل فى إظهارها فقط فالجاعل لم يجعل الشمس مثلا مشمشا بل جعل الشمس موجودا وقيل إن الماهية البسيطة كالجوهر غير مجعولة والمركبة كالجسم مجعولة إذا علمت ذلك فقول الشارح تؤثر فى وجود الممكن ولم يقل تؤثر فى ذات الممكن ظاهر فى أن الماهية غير مجعولة بل هى ثابتة متقررة فى نفسها أزلا والقدرة تعلقت باظهارها بالوجود فى خارج الأعيان فهى بمنزلة ثوب مخبأ فى صندوق تفتح الصندوق وتخرجه منه وميل المصنف لهذا القول مما يدل على أنه مما لا يختص بالمعتزلة والفلاسفة إذ لو كان مختصا بهم لما مال إليه كما هو اللائق بمقامه والمناسب بحاله من الرد على من خالف أهل السنة خلافا لبعض الحواشى حيث نسب هذا القول للفلاسفة والمعتزلة فقط . واعلم أن هذا القول لا يضر اعتقاده و إن لزم عليه تعدد القدماء لأن المضر القول بتعدد القدماء من الذوات الموجودة فى الخارج لا الثابتة فى نفسها (قوله والارادة صفة الخ) هذا جنس فى التعريف شامل لجميع الصفات وقوله تؤثر فصل أخرج به ما لا يؤثر من الصفات كالعلم والكلام والسمع والبصر والحياة ونحوها ماعدا القدرة وفى التعبير بتؤثر من التجوز مامر قال الشيخ يس الظاهر من التعبير بقوله تؤثر تعريف الارادة باعتبار تعلقها التنجيزى الحادث لا باعتبار الصلوحى القديم ولا التنجيزى القديم كما صرح به بعض المغاربة و يحتمل إرادة الأعم وقوله فى اختصاص الخ فصل أخرج به القدرة والمراد بتخصيص أحد طرفى الممكن بالوقوع ترجيح وقوع أحد طرفيه . واعلم أن الممكنات المتقابلات ستة أشار لها بعضهم بقوله

الممكنات المتقابلات	وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات	كذا المقادير روى الثقات

فقوله وجودنا والعدم واحد والصفات ثان وهكذا فالارادة تخصص الوجود الذى هو أحد الطرفين بالوقوع دون العدم أو تخصص العدم الذى هو الطرف الآخر بالوقوع دون الوجود وتخصص الصفة المخصوصة كالبياض مثلا بالوقوع دون غيرها من الصفات وتخصص الزمان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأزمنة وتخصص المكان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأمكنة وتخصص الجهة المخصوصة بالوقوع فيها دون غيرها من الجهات وتخصص المقدار المخصوص بالوقوع للجرم دون غيره من المقادير . إذا علمت هذا فقول الشارح من وجود أو عدم بيان لأحد طرفى الممكن وقوله أو طول أو قصر إشارة للمقدار وقوله ونحوهما أى نحو القسمين المذكورين وهو الأقسام الأربعة المتقدمة (قوله بالوقوع) متعلق باختصاص (قوله بدلا عن مقابله) أى بأن تخصص الوجود الذى هو أحد الطرفين بالوقوع بدلا

عن

والارادة صفة تؤثر فى اختصاص أحد طرفى الممكن من وجود أو عدم أو طول أو قصر ونحوهما بالوقوع بدلا عن مقابله)

(فصار تأثير القدرة فرع تأثير الارادة إذ لا يُوجد مولانا جلّ وعزّ من الممكنات أو يعدم بقدرته إلا ما أراد تعالى وجوده أو إعدامه وتأثير الارادة على وفق العلم عند أهل الحق فكل ماعلم الله تبارك وتعالى أنه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده جلّ وعزّ والمعتزلة

عن العدم أو تخصص العدم الذى هو الطرف الآخر بالوقوع بدلا عن الوجود وهذا ظاهر فى العدم الطارئ على الوجود لأنه هو الذى يوصف بالوقوع أى الحصول ولا يظهر فى العدم السابق على الوجود لأن المتبادر من الوقوع الحصول بعد عدم و إن كان العدم السابق من جملة مقدورات الله على مامر والقدرة تابعة للارادة (قوله فصار تأثير القدرة الخ) هذا تفريع على ماتقدم أى إذا علمت أن تأثير الارادة فى اختصاص أحد طرف الممكن بالوقوع وهو سابق على تأثير القدرة فى وجود ذلك الطرف على التعيين لزم من ذلك أن تأثير الخ (قوله تأثير القدرة) أى تعلقها التنجيزى (قوله فرع تأثير الارادة) أى فرعا عن تعلق الارادة أى التنجيزى القديم والحادث والمراد بكونه فرعا عنه أنه متأخر عنه فى التعقل ولا يخفى مافى كلام الشارح من المسامحة والتجوّز والحقيقة أن يقال إن تأثير الذات بالقدرة فرع تأثير الذات أو تخصيصها بالارادة (قوله إذ لا يوجد) أى بعد عدم وقوله من الممكنات تصريح بما علم التزاما هذا إذا قرئ يوجد بكسر الجيم مبنيا للفاعل من أوجد وأما إذا قرئ بفتح الجيم مبنيا للمفعول أى إذ لا يثبت له الوجود فى الخارج كان قوله من الممكنات للتخصيص لاخراج الواجب وهذا كله على نسخة إذ لا يوجد من الممكنات وفى بعضها إذ لا يوجد مولانا جلّ وعزّ من الممكنات وعليها فيتعين فيها الاحتمال الأوّل (قوله أو يعدم) أى من الممكنات ففيه حذف من الآخر لدلالة الأوّل وهو تصريح بما علم التزاما إن أريد بقوله يعدم أى بعد وجود وأما إن أريد يثبت عدمه فهو للاحتراز عن المستحيل (قوله وتأثير الارادة) أى تعلقها التنجيزى قديما كان أو حادثا (قوله على وفق العلم) أى على وفق تعلق العلم بالممكنات فقط وليس مراده أن الارادة تساوى العلم تعلقا لأن العلم يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات والارادة إنما تتعلق بالممكنات والمراد على وفق العلم الملاحظ تعلقه بالمفردات المشبه لعلم الحوادث التصورى وأما العلم الملاحظ تعلقه بالنسب المشبه لعلم الحوادث التصديقى فهو فرع عن تعلق القدرة فتعلق علم الله بثبوت القيام لزيد فرع عن تعلق القدرة بقيامه يعنى أنه متأخر عنه فى التعقل لا فى الخارج لأنهما متقارنان وهذا مبنى على أن للعلم تعلقا تنجيزيا حادثا وهو تعلقه بذوات الممكنات وأوصافها وسيأتى مافيه (قوله عند أهل الحق) أى أهل السنة ومقابله مذهب المعتزلة الآتى (قوله فكل ماعلم الله) أى فى الأزل أنه يكون سواء كان خيرا أو شرا (قوله من الممكنات) خبر يكون ثم إن كان المراد ماعلم الله أنه يكون أى يوجد فيما لا يزال بعد أن لم يكن فيخرج عنه حينئذ الواجب كالصفات العلية لأن الله علم أنها موجودة أزلا وأبدا وكذا المستحيل لأن الله علم عدم وجوده فقوله من الممكنات لبيان الواقع و إن كان المراد علم أنه يتصف بالكون و بالوجود فيدخل فيه حينئذ الواجب كالصفات و يخرج المستحيل فقوله من الممكنات لابد منه احترازا عن الواجب إذ لو حذفه لم يصح قوله بعد فذلك مراده إذ الارادة لا تتعلق بالواجب و إلا لزم حدوثه (قوله أو لا يكون) أى من الممكنات بقرينة ماتقدم وهو لبيان الواقع إن أريد بقوله أو لا يكون أى أو لا يوجد والمراد بعدم وجوده أنه لا ثبوت له ولا تحقق و إن أريد به أو لا يتصف بالكون و بالوجود كان قولنا من الممكنات قيدا لابدّ منه لاخراج المستحيلات لأجل أن يصح قوله بعد فذلك مراده لأن الارادة لا تتعلق بعدم المستحيل ولا بوجوده وكذلك الواجب و يحتمل أن قوله من الممكنات بيان لما فى قوله فكل ماعلم الله تعالى و يكون تامة لا تحتاج لخبر وحينئذ فلا يحتاج لحذف فى كلامه ثم لا يخفى أن ماقرره الشارح بقوله فكل ما الخ مبنى على ما اختاره من تعلق القدرة والارادة بالعدم وأما على مذهب الأشعرى فما علم الله أنه يكون أراده وماعلم أنه لا يكون لا يريده إذ لو أراد ما لا يقع كان نقصا فى إرادته لكلالها عن نفوذ ماتعلقت به كذا قيل وفيه أن ماعلم الله عدم وقوعه قد خصصته الارادة بعدم الوقوع فلا تعطيل وتأمله . والحاصل أنه على ماذهب إليه المصنف أن المولى مريد لما علم أنه يكون ولما علم أنه ليس

بكائن وعلى كلام الأشعرى مريد لما علم أنه كائن وماعلم أنه ليس بكائن فليس مريدا له (قوله قبحهم الله) بالتخفيف إن أريد الدعاء بأصل القبح و بالتشديد إن أريد الدعاء بكثرة القبح والمبالغة فيه (قوله جعلوا تعلق الإرادة تابعا للأمر) هذا يقتضى أن الأمر غير الارادة عندهم لأن التابع غير المتبوع مع أن الارادة عندهم عين الأمر كما نقله السبكى عنهم فى أصوله . وأجيب بأنه ليس فى كلام الشارح مايقتضى أن كل معتزلى يقول إن تعلق الارادة تابع للأمر حتى يرد ماذكرت إذ كثيرا ماينسب ماقاله بعض الطائفة لكلها مجازا فيقال قال بنو فلان و إن لم يقله منهم إلا بعضهم . والحاصل أن المعتزلة اختلفت أقوالهم فمنهم من قال إنّ الأمر عين الارادة . ومنهم من قال إن تعلق الارادة تابع للأمر وهما غيران ومنهم من قال الارادة فى فعله تعالى هى العلم به وفى فعل غيره الأمر به (قوله جعلوا تعلق الارادة) أى الصفة المخصصة بوقوع أحد المقدورين وقوله تابعا للأمر . اعلم أن الأمر أمران نفسى ولا يثبته المعتزلة لأنه قسم من الكلام النفسى المنكرين له فانهم لايثبتون إلا اللفظى وهو مخلوق عندهم ومعنى كونه تعالى متكلما أنه خلق الكلام فى بعض الأجسام والظاهر أن المصنف أراد الأمر الثانى (قوله فلا يريد عندهم مولانا جلّ وعزّ إلا ما أمر به) قضية الحصر أن مالم يأمر به كالمباح والمكروه والحرام وفعل غير المكلف لم يرده عندهم وهو كذلك كما صرح به الدوانى تبعا للسيد (قوله والطاعة) عطف على الايمان عطف عام على خاص . واعلم أن الطاعة امتثال الأمر بالفعل مطلقا عرف الآمر أم لا توقفت على نية أم لا والقربة فعل ماتقرب به بشرط معرفة المتقرب إليه توقفت على نية أم لا والعبادة فعل ماتقرب به بشرط معرفة المعبود والنية (قوله غير مراد له) أى غير مراد له وقوعه بل أراد عدم وقوعه (قوله علم عدم وقوعه) أى فلما علم عدم وقوعه لم تتعلق إرادته بوقوعه بل تعلقت بعدم وقوعه وهذا بناء على ما اختاره الشارح من تعلق القدرة والارادة بعدم الممكن وأما على مقابله فكفر أبى جهل لم تتعلق به الارادة لا من جهة وقوعه ولا من جهة عدم وقوعه إذ لا يريد إلا ما علم وقوعه (قوله منهى عنه) أى و إن قدر الله وقوعه فلا يسئل عما يفعل (قوله قبح الله تعالى رأيهم) أى أظهر قبحه و إلا فهو قبيح فى نفسه (قوله هو المراد لله تعالى) أى و إن كان لم يقع أى وكفره غير مراد و إن كان واقعا فقد وقع فى ملك الله مالا يريد وانتفى وقوع ما أراده [واحتج المعتزلة لما قالوه من كون الارادة إنما تتعلق بالمأمور به بأن إرادة القبيح وهو المنهى عنه قبيح وأن العقاب على ما أريد ظلم وأن النهى عما يراد والأمر بما لا يراد سفه والله منزه عن القبائح] ورد الأول بأنه لاقبح فى إرادة الله القبيح بل هو حسن غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه ورد الثانى بالمنع لأنه تصرف فى ملكه ورد الثالث بأن كلا من الأمر والنهى قد يكون امتحانا هل يطيع المأمور أم لا (قوله فلزمهم أن يقع الخ) قال الأسنوى التزموا أن الله يريد الشىء ولا يقع و يقع الشىء وهو لا يريده قال ابن قاسم وصدور هذه المقالة من عاقل مستبعد إذ كيف يظن إنسان تخلف مراد الله ووقوع مراد الشيطان حتى قال بعضهم لا شك فى كفر معتقد ذلك وذكر بعضهم مايدفع الاشكال . وحاصله أن الارادة نوعان إرادة اختيار بمعنى أنه تعالى أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم و إرادة قسر و إلجاء بمعنى أنه ألجأهم إلى الفعل وقسرهم عليه و يستحيل تخلف المراد عن الثانية لأنه يلزم من تخلفه العجز لا عن الأولى لعدم استلزامه لذلك لأنه لو شاء لألجأهم وقسرهم على مراده ورد بأنه يكفى فى لزوم العجز تخلف مراده تعالى (قوله و بالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة) الفاء مؤخرة من تقديم وهى واقعة فى جواب شرط مقدر أى إذا علمت هذا فأقول لك قولا ملتبسا بالجملة أى الاجمال أى فأقول لك قولا مجملا وهو أن التعلقات الخ (قوله مرتبة) أى تعقلا لا خارجا وهذا بالنظر لتعلق القدرة الحادث مع تعلق الارادة التنجيزى الحادث ولتعلق

قبحهم الله تعالى (جعلوا تعلق الارادة تابعا للأمر فلا يريد عندهم مولانا جلّ وعزّ إلا ما أمر به من الايمان والطاعة سواء وقع ذلك أم لا) فعندنا إيمان أبى جهل مأمور به غير مراد له تبارك وتعالى لأنه جل وعز علم عدم وقوعه وكفر أبى جهل منهى عنه وهو واقع بإرادة الله تعالى وقدرته وعند المعتزلة قبح الله تعالى رأيهم إيمانه هو المراد لله تعالى لا كفره فلزمهم أن يقع نقص فى ملك مولانا جلّ وعزّ إذ وقع فيه على قولهم مالا يريده تعالى من له ملك السموات والأرض وما بينهما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا و بالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة مرتبة تعلق القدرة وتعلق الارادة وتعلق العلم بالممكنات فالأول مرتب على الثانى والثانى مرتب على الثالث

الارادة القديم مع تعلق العلم و إلافهما متقارنان خارجا وأما بالنظر إلى تعلق القدرة الحادث مع تعلق الارادة التنجيزى القديم وكذا تعلق الارادة التنجيزى الحادث مع تعلق العلم فهو ترتب خارجي لترتب الحادث على القديم فى الخارج (قوله و إنما لم تتعلق القدرة الخ) جملة مستأنفة متعلقة من حيث المعنى بقوله سابقا يعنى أنّ القدرة والارادة متعلقهما واحد وهو الممكنات (قوله ومن لازم الأثر أن يكون موجودا بعدعدم) هذا لايناسب مامر من أنّ مختاره تعلق القدرة والارادة بالعدم كما يتعلقان بالوجود وهوقضية قوله سابقافكل ماعلم الله أنه يكون من الممكنات أولا يكون فذلك مراده و يجاب بأن فى الكلام حذف أومع ماعطفت بقرينة ماتقدم والأصل ومن لازم الأثر أن يكون موجودا بعد عدم أو معدوما بعد وجود و إنما اقتصر على الوجود لأن أثريته أظهر وللاتفاق عليها بخلاف أثرية العدم فانه مختلف فيها كمامر. فان قلت الارادة إنما تؤثر فى تخصيص أحد طرفى الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله لابالايجاد والاعدام وماذكرته من أن تعلقها هى والقدرة بالممكن يستلزم تغيره من حال عدم إلى وجود زمن وجود إلى عدم يقتضى أنها تتعلق بالايجاد والاعدام . قلت الذى جعل مستلزما للايجاد والاعدام هو تأثير القدرة والارادة معالا تأثير الارادة فقط ولايلزم من كون الشيء مستلزما لشيء أن يكون كل جزء من أجزائه مستلزما لذلك الشيء نظيرهذا كلما كان هذا حيوانا ناطقا كان إنسانا فان مجموع الحيوان والناطق مستلزم للانسان ولايستلزمه الحيوان فقط وأما استلزام الناطق له فبطريق الاتفاق فقط لابطريق اللزوم (قوله لزم أنّ مالايقبل العدم أصلا) أى بوجه من الوجوه وقوله كالواجب أى لذاته كما يفهم من قوله أصلا والكاف استقصائية والواجب لذاته كذات الله وصفاته فلاتتعلق بهما القدرة والارادة واحترز بقوله أصلا عما يقبل العدم فى الجملة كالممكن الذى تعلق علم الله بوجوده كالجنة والنار فانه و إن كان لايقبل العدم من حيث تعلق علم الله بوجوده لكنه يقبله من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثرا للقدرة والارادة (قوله و إلا لزم تحصيل الحاصل) أى و إلا بأن قبل أن يكون أثرا لهما لزم تحصيل الحاصل أى إن تعلقتا بوجوده ولزم أيضا قلب الحقائق إن تعلقتا بعدمه (قوله وما لا يقبل الوجود أصلا) أى بوجه من الوجوه وقوله كالمستحيل أى لذاته والكاف استقصائية والمستحيل لذاته كشريك البارى فلايقبل أن يكون أثرا لهما واحترز بقوله أصلا من المحال لغيره كايمان أبى لهب فانه محال لتعلق علم الله بعدم وقوعه ولكنه يقبل الوجود من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثرا للقدرة والارادة (قوله و إلا لزم قلب الحقائق) أى و إلا بأن قبل أن يكون أثرا لهما لزم قلب الحقائق أى إن تعلقتا بوجوده ولزم تحصيل الحاصل إن تعلقتا بعدمه (قوله برجوع الخ) الباء السببية متعلقة بقلب أو أنها للتصوير من قبيل تصوير الكلى بجزئى من جزئياته (قوله فلاقصور الخ) أى و إذا علمت أنه يلزم على تعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل المحذور المتقدّم تعلم أنه لاقصور أى لانقص ولافساد فى عدم تعلقهما بهما بل القصور أى النقص والفساد لازم لتعلقهما بهما (قوله بل لو تعلقتا بهما) بل هنا للاضراب الابطالى فهى حرف ابتداء لاعاطفة على الأصح (قوله لزم حينئذ القصور) أى النقص والفساد (قوله لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد) أى تعلقهما بالواجب والمستحيل (قوله أنه يجوز تعلقهما باعدام أنفسهما بل و باعدام الذات العلية و باثبات الألوهية لمن لايقبلها) هذه أمثلة ثلاثة لتعلقهما بالمستحيل عدم القدرة والارادة وعدم الذات مستحيل وكذلك ثبوت الألوهية لمن لايقبلها وقوله وسلبها عمن تجب له مثال لتعلقهما بالواجب وذلك لأن ثبوت الألوهية لله واجب فاذا تعلقتا بسلبها عنه فقد تعلقتا بالواجب من حيث عدمه و يحتمل أنه مثل بالأمثلة الثلاثة لتعلقهما بالمستحيل وقوله وسلبها عمن تجب له من عطف اللازم على الملزوم فانهما إذا تعلقتا باثبات الألوهية لما لايقبلها لزم سلبها عمن تجب له والأولى للشارح أن يبدل الاعدام بالعدم والاثبات بالثبوت لأن

و إنما لم تتعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل لأن القدرة والارادة لما كانتا صفتين مؤثرتين ومن لازم الأثر أن يكون موجودا بعد عدم لزم أنّ ما لايقبل العدم أصلا كالواجب لايقبل أن يكون أثرا لهما و إلا لزم تحصيل الحاصل وما لايقبل الوجود أصلا كالمستحيل لايقبل أيضا أن يكون أثرا لهما و إلا لزم قلب الحقائق برجوع المستحيل عين الجائز فلاقصور أصلا فى عدم تعلق القدرة والارادة القديمتين بالواجب والمستحيل بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقهما باعدام أنفسهما بل و باعدام الذات العلية و باثبات الألوهية لمن لايقبلها من الحوادث وسلبها عمن تجب له وهو مولانا جل وعز وأى نقص وفساد أعظم من هذا و بالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدى

الاعدام والاثبات هو تعلقهما بالعدم والثبوت وحينئذ فيلزم الركة فى عبارته (قوله إلى تخليط عظيم) أى وهو جواز تعلقهما بعدم أنفسهما و بعدم الذات الخ (قوله لايبقى معه شئ من الايمان) أى لأن من جوّز ثبوت الألوهية لغيرالله وسلبها عن الله كان كافرا (قوله ولاشئ من العقليات) أى من الأمور التى يحكم بها العقل من الواجب والمستحيل لانقلاب حقيقتهما ورجوعهما للجائز أو المراد أنه لايبقى معه شئ من الأمور التى يحكم بها العقل المعتدّبها فى الدين لكون معتقد ذلك صار كافرا (قوله وخفاء هذا المعنى) أى وهو لزوم التخليط لتعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل وهذا علة متقدّمة على المعلول وهو قوله صرح بنقيض ذلك (قوله على بعض الأغبياء) جمع غبيّ وهو من لافطنة عنده وسمى الشارح هذا البعض غبيا لأنه قد خفى عليه لزوم هذا التخليط لجعل المستحيل من متعلقات القدرة والارادة (قوله صرح) أى ذلك البعض وقوله بنقيض ذلك أى بنقيض نفى القصور ونقيضه هو القصور أى النقص والفساد وذلك بأنه صرح بتعلق القدرة بالمستحيل (قوله فنقل) أى ذلك البعض من الأغبياء (قوله عن ابن حزم) هو أبو محمد على بن حزم الظاهرى الأندلسى كان من حفاظ المغرب ألف كتبا منها هذا الكتاب الذى ذكره المصنف وهو كتاب الفصل فى الملل والنحل مجلد نحو الثلاثين كراسا فى الورق الكامل رد فيه على سائر الفرق من النصارى واليهود والمجوس والفلاسفة والمعتزلة وغيرهما وأغلب حطه وتشنيعه فيه على الأشاعرة والماتريدية أئمة السنة وقد رأيت ذلك الكتاب بزاوية الشيخ دمرداش بمصر وله كتاب كبير فى الفقه ينتصر فيه للظاهرية ويشنع فيه على الأئمة الأربعة لاسيما الامام المجمع على جلالته إمامنا مالك (ومازالت الأخيار تبتلى بالأشرار) ورأيت من ذلك الكتاب جزءا ضخما قال الشاوى وقد وجدت لأبى محمد بن أبى زيد القيروانى كتابا فى رد هذا الكتاب الذى ألفه ابن حزم فى الفقه وتعقب فيه على مالك فنقضه عروة عروة (قوله عقل هذا المبتدع) أى الناقل عن ابن حزم و إنما كان مبتدعا لمخالفته أهل السنة . إن قلت إنه لايلزم من نقله هذه المقالة عن ابن حزم أن يكون مبتدعا إذ لايلزم من نقل هذه المقالة عنه موافقته عليها. قلت ظاهر صنيع المصنف أنه نقله عنه فى مقام الموافقة والاستدلال (قوله التى لاتدخل تحت وهم) أى التى لايقبلها الوهم أى القوة الواهمة فضلا عن العقل وتلك اللوازم مثل جواز تعلق القدرة بعدمها و بعدم الذات العلية وثبوت الألوهية لمن لايقبلها من الحوادث وسلبها عن الله تعالى (قوله لوكان القصور جاء من ناحية القدرة) أى بأن كان ذلك الأمر من متعلقات القدرة ولم تتعلق به وأما إذا كان عدم تعلقها بأمر لكونه ليس من متعلقاتها فقصورها عن تعلقها به ليس عجزا (قوله فلا يتوهم عاقل) الأنسب بما تقدّم فلايتوهم متوهم فضلا عن عاقل (قوله وذكر الأستاذ أبو اسحاق الاسفراينى) هو الامام إبراهيم بن محمد الاسفراينى بياء واحدة لابالهمزة كان فقيها عارفا متكلما أصوليا وعنه أخذ الكلام والأصول عامة مشايخ نيسابور (قوله إن أول الخ) فى بعض النسخ إن أوّل من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك إدريس وهذه النسخة ظاهرة فأوّل اسم إن و إدريس خبرها أى إن أول شخص أخذ منه أى من كلامه هذا المبتدع ذلك إدريس وفى نسخة قصة إدريس وعليها فتجعل من واقعة على مالايعقل وفى الكلام حذف مضاف لأجل صحة الحمل أى أول كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك جواب قصة إدريس وفى نسخة من قصة إدريس وعليها فمن زائدة أو المعنى أول كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك كائن من قصة جواب إدريس (قوله هذا المبتدع) المراد به ابن حزم والمراد بأشياعه التابعون له فى مقالته السابقة كبعض الأغبياء الناقلين عنه فيما تقدم. إن قلت كيف ينقل الاسفراينى عن ابن حزم مع أنه فى رتبة أشياخه لأن الاسفراينى مات قبل موت ابن حزم بست عشرة سنة . قلت الاسفراينى وان مات قبل موت ابن حزم بالمدة المذكورة لكنه اجتمع معه فى نحو اثنتين

وثلاثين

إلى تخليط عظيم لا يبقى معه شئ من الايمان ولا شئ من العقليات أصلا ولخفاء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة صرح بنقيض ذلك فنقل عن ابن حزم أنه قال فى الملل والنحل انه تعالى قادر أن يتخذ ولدا إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا فانظر اختلال عقل هذا المبتدع كيف غفل عما يلزم على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التى لاتدخل تحت وهم وكيف فاته أن العجز إنما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة أما إذا كان لعدم تعلق القدرة فلا يتوهم عاقل أن هذا عجز وذكر الأستاذ أبو إسحق الاسفراينى أن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك

وثلاثين سنة وهذه المدة يمكن أن يكون ظهر فيها كتب ابن حزم ووصلت للأستاذ خصوصا مع رياسة ابن حزم فانه كان متقلدا بالوزارة كأبيه في الأندلس عاش من العمر ثمانيا وأربعين سنة ومات سنة خمس وستين وأربعمائة (قوله بحسب فهمهم الركيك) إنما كان فهمهم ركيكا لحملهم كلام إدريس على ظاهره إذ ظاهره أن الله قادر على إدخال الدنيا في القشرة من غير تكبير القشرة أو تصغير الدنيا وهذا محال فقد فهموا أن القدرة تتعلق بالمحال وهو مخالف لما تقتضيه دلالة العقل وهذا دأبهم في الظواهر فانهم يأخذون بها وإن خالفت الأدلة العقلية وأما بحسب الفهم القويم فهو أن يقال إنما قصد إدريس أن الله قادر على تصغير الدنيا أو تكبير القشرة (قوله وهو يخيط) حال من ضمير جاء وقوله ويقول حال(١) من ضمير يخيط فهي حال متداخلة أو من ضمير جاء فتكون حالا مترادفة (قوله بقشرة بيضة) متعلق بجاءه (قوله في كل دخلة الابرة وخرجتها) يحتمل أن يقول ذلك مرة عند مجموع الدخلة والخرجة ويحتمل أنه يقول ذلك مرة عند دخلة الابرة ومرة عند خرجتها (قوله آلله تعالى يقدر الخ) بهمزة الاستفهام (قوله إحدى عينيه) يحتمل اليمنى واليسرى وإنما فعل به ذلك مع أن الأنسب قطع لسانه لمجيء الفساد منه لأن مراده بهذا السؤال إطفاء نور الايمان فناسب أن يجازى بطفء نور بصره (قوله وهذا) أي ما ذكر من القصة (قوله فقد ظهر وانتشر) أي نقلا عن السلف الصالح وهم قد تلقوا ذلك عن أهل الكتاب العارفين الذين أسلموا مثل كعب الأحبار وعبد الله بن سلام (قوله قال) أي الأستاذ أبو اسحق (قوله في مسائل كثيرة) أي مثل أن الله قادر على إدخال البلد في حلقة الخاتم أو في سم الخياط الخ (قوله فلم يقل مايعقل) أي فلم يسأل عن شيء معقول لأن الأجسام الخ (قوله فان الأجسام الكثيرة الخ) أشار إلى أن المراد بالدنيا في سؤال إبليس الأجسام الكثيرة وهذا أحد إطلاقاتها وقد تطلق على الفراغ الذي بين السماء والأرض وقد تطلق على الدراهم والدنانير وذلك هو المراد بها عند ذمها (قوله وتكون في حيز واحد) أي مكان واحد يعني صغيرا (قوله قدر القشرة) أي قدر جرم القشرة بحيث تدخل في القشرة بأن تكون أقل منها والمراد أنه يصغرها كلها بحيث يرد كلها لجوهر فرد لا أنه يرد كل جزء منها لجوهر فرد (قوله فلعمري) أي فلحياتي والقصد بهذا التأكيد لا حقيقة القسم إذ الأكابر يتحاشون عن الحلف بغير الله للنهي عنه (قوله قال بعض المشايخ) قال يس لعل المراد به الزركشي (قوله متعنت) أي طالب عنت المسئول ومشقته لا أنه مسترشد طالب للرشاد والوقوف على الصواب (قوله ولهذا عاقبه) يؤخذ منه أنه ينبغي للمسئول أن ينظر في سؤال السائل فان كان مسترشدا أرشده وبين له مطلوبه وإن كان متعنتا فانه لا يفصح له عن المراد (قوله وذلك عقوبة كل سائل مثله) المراد من هذا التغليظ والتشديد على السائل المتعنت وإلا فلا يجوز في الشريعة المحمدية فعل ذلك النخس مع أحد إلا بحقه، نعم إن كان كافرا معاندا مثله فيجوز أن يفعل به ذلك لأن دمه هدر فضلا عن عينه (قوله والعلم الخ) اعلم أن للعلم تعلقا تنجيزيا قديما وهو انكشاف جميع الأمور له أزلا فتعلقه تعلق انكشاف وليس له تعلق صلوحي قديم لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالم ولا يجرى على قياسه الارادة لأن وجود الارادة مع عدم تعيينها الشيء لا نقص فيه فلا نقص فيمن يصلح أن يعين ولم يعين والنقص فيمن يصلح أن تنكشف له الأشياء ولم تنكشف مع ثبوت وصفي العلم والارادة فان من لم يعين لاختياره ومن لم تنكشف له الأشياء بل غابت عنه فذلك لجهله اه وأثبت بعضهم للعلم تعلقا صلوحيا أيضا على معنى أن وجود زيد الذي علمه الله في الأزل وأنه يحصل فيما لا يزال يوم كذا يصلح علمه تعالى لأن يتعلق

(١) قوله ويقول حال، لايخفى أنها جملة مضارعية مقرونة بالواو اه مصححه

في كل دخلة الابرة وخرجتها سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة بيضة فقال له آلله تعالى يقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال له في جوابه الله تعالى قادر أن يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس إحدى عينيه فصار أعور قال وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ظهر وانتشر ظهورا لا يرد قال وقد أخذ أبو الحسن الأشعري من جواب إدريس عليه السلام أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس وأوضح هذا الجواب فقال إن أراد السائل أن الدنيا على ماهي عليه والقشرة على ماهي عليه فلم يقل مايعقل فان الأجسام الكثيرة يستحيل أن تتداخل وتكون في حيز واحد وإن أراد أنه يصغر الدنيا قدر القشرة ويجعلها فيها أو يكبر القشرة قدر الدنيا ويجعل الدنيا فيها فلعمري الله تعالى قادر على ذلك وعلى أكبر منه قال بعض المشايخ وإنما لم يفصل إدريس عليه السلام الجواب هكذا لأن السائل متعنت ولهذا عاقبه على هذا السؤال بنخس العين وذلك عقوبة كل سائل مثله (ص) والعلم المتعلق

بعدمه فى ذلك اليوم بدلا عن وجوده بمعنى أنه لو فرض تعلق علمه تعالى به وأنه لم يتعلق بوجوده لم يلزم على ذلك محال وذكر بعضهم أنّ للعلم تعلقين تنجيزى قديم وهو تعلقه بالواجب والمستحيل وتنجيزى حادث وهو تعلقه بالممكنات عند وجوداتها. ألا ترى أن علم الله بأنّ زيدا دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها متجدّد بعد علمه أنه لم يدخلها وفيه نظر لاستلزامه نسبة الجهل إليه تعالى فى الأزل وذلك لأنه إذا تأخر الانكشاف ثبت عدم الانكشاف قبل حصوله وهو جهل فالحق أنه تعالى يعلم أزلا ما كان وما يكون على الوجه الذى عليه يكون ولم يتجدّد له تعالى انكشاف زائد على ماثبت له فى الأزل من الانكشاف وأن علمه بأن زيدا دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها ليس متجدّدا والتجدّد إنما هو فى المعلوم لا فى العلم . والحاصل أن العلم واحد وليس له إلا وجه واحد والتعبير بيكون أوكان إنما هو باعتبار المعلوم لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد فالمعلوم قبل كونه يعبر عنه بأنه سيكون و بعد كونه يعبر عنه بأنه كان لاستقباله فى الأوّل وحصوله فى الثانى مثلا إذا كنا فى الأحد فعلمنا بالجمعة الآتية محقق فهى قبل وقوعها يعبر عنها بأنها ستكون و بعده يعبر عنها بأنها كانت فالاختلاف فى الجمعة لا فى علمنا له إذا علمت هذا فقول المصنف المتعلق أى أزلا تعلقا تنجيزيا (قوله بجميع الواجبات) دخل فيه العلم نفسه فيعلم بعلمه علمه كما يعلم به ذاته وسائر صفاته . والحاصل أن صفة العلم تتعلق بنفسها و بغيرها إذ كل صفة تتعلق وليست من صفات التأثير لا يستحيل تعلقها بنفسها و بغيرها ولو حذف المصنف لفظ جميع كان أولى لأنها توهم حصر ما وجد من المعلومات مع أنّ علم الله عام التعلق بما وجد و بما لم يوجد (قوله الواجبات والجائزات والمستحيلات) نعوت لمحذوف أى بجميع الأمور الواجبات الخ و إنما لم يقدّر ذلك المحذوف الأحكام و يكون إشارة إلى تعلقه بجميع أقسام الحكم العقلى لأن العلم لا يختص تعلقه بالأحكام بل كما يتعلق بها يتعلق بالمحكوم به والمحكوم عليه والنسبة . واعلم أن علمه بالأحكام مشابه لعلم الحوادث التصديقى وعلمه بالمفردات مشابه لعلمهم التصورى وليس علمه تعالى تصوّريا ولا تصديقيا لتوقفهما على حصول مالم يكن حاصلا وهذا محال فى حقه تعالى بل علمه تعالى حضورى وقوله المتعلق بجميع الواجبات أى كذاته وصفاته وقوله والجائزات أى كذوات المخلوقات وصفاتها وأفعالها و بعثة الرسل وقوله والمستحيلات أى كالشريك والولد فيعلم أنه لا شريك له ولا ولد ولا صاحبة ولا يعلم ثبوت ذلك و إلا انقلب العلم جهلا لأن اعتقاد ثبوت المحال جهل وليس فى قولنا إنه لا يعلم ثبوت ذلك نفى للعلم من أصله حتى يلزم منه محال ولا تقصير للعلم باخراج بعض متعلقاته حتى يكون محالا أيضا بل هو نفى لتسمية الجهل علما لأن العلم ينكشف به الأمر على ما هو عليه فهو تابع للمعلوم فلا يدخل فيه شىء مما ليس بحق بأن يصيره حقا لأن كون غير الحق حقا هو عين الجهل ولا يخرج عنه شىء بوجه الصواب والحق و إلا كان قصورا فى العلم باخراج بعض متعلقاته فيلزم الجهل. والحاصل أن العلم يتعلق بكل أمر على الوجه اللائق و نفى تعلقه بالوجه غير اللائق تنزيه له لا تنقيص وكمال لا محال و إذا علمت أن العلم يتبع المعلوم تعلم أن المولى يعلم الشىء على ما هو عليه فيعلم الحق أنه حق و يعلم الباطل أنه باطل و يعلم الواجب أنه لا ينتفى والمستحيل أنه لا يثبت والممكن أنه ممكن وجميع ما يتطرّق إليه من أوجه الجواز و يعلم أن الواقع منها الشىء الفلانى وأن غيره لم يقع و يعلم أنه متصف بالعشرين صفة و بكمالات لا نهاية لها و يعلم أنه ليس متصفا بأضدادها وأنه لا زوجة له ولا ولد ولا يعلم أنه متصف بأضدادها ولا يعلم ثبوت الزوجة والولد وما ماثل ذلك من المستحيلات لما تقدّم (قوله العلم صفة الخ) اعلم أن الناس اختلفوا فى العلم هل يحدّ أو لا فقال بعضهم أنه لا يحد لظهوره لأنه كاشف لغيره فهو غنىّ عن أن يظهره غيره وقال بعضهم إنه لا يحدّ لعسره لأنه لم يحدّ بحدّ إلا نوزع فيه والقائلون إنه يحدّ لهم فيه تعاريف كثيرة وأكثرها مدخول قال ابن الحاجب أصحّ الحدود فيه أنه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وهو الذى نقل عن ابن

العلم تعلقه

جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات (ش) العلم هو صفة

ينكشف بها ما يتعلق به انكشافا لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه

ذكرى ويقرب منه تعريف المصنف وقوله صفة جنس فى التعريف شامل لجميع الصفات وقوله ينكشف
بها ماتتعلق به مخرج للصفات المتعلقة التى لاتقتضى الانكشاف كالقدرة والارادة لأنهما صفتا تأثيركما
مر وللصفات التى لاتتعلق كالحياة وكالبياض والسواد والشجاعة ونحوها والمراد بالانكشاف ماهو
أعم من التام فلذا أتى بقوله انكشافا لايحتمل النقيض لأجل إخراج الظن والشك والوهم والاعتقاد
الجازم سواء كان مطابقا أو غير مطابق لأن متعلقاتها تحتمل النقيض وقوله لايحتمل أى لايحتمل
ماتعلقت به مع ذلك الانكشاف النقيض بوجه لتمامه وقوله بوجه من الوجوه أى لابحسب الذهن ولا
بحسب الخارج ولالأجل تشكيك مشكك وأشار بهذا إلى (١) أن العلم تلزمه أمور ثلاثة الجزم والمطابقة
والثبات فالعالم بالشىء جازم به وثابت عليه ومطابق معلومه للواقع فلايحتمل معلومه النقيض بحسب الذهن
لأجل الجزم ولابحسب الخارج لأجل مطابقته للواقع ولاتشكيك مشكك لأجل الثبات وقوله لايحتمل
النقيض أى عند العالم أما عند غيره فلا إذ كثيرا مايعلم الانسان شيئا و يتردد فيه غيره أو ينفيه (قوله
ينكشف الخ) المراد بالانكشاف التميز والاتضاح . لايقال إن التعبير بينكشف يوهم حدوث الانكشاف
لأن الفعل المضارع يدل على الحال والاستقبال وهذا لايناسب علم الله . لأنا نقول الأفعال الواقعة فى
التعاريف مجردة عن الزمان ولادلالة لها عليه فكأنه قيل صفة يحصل بها انكشاف ماتعلقت به كذا قيل
وأنت خبير بأن الفعل هنا و إن كان الملاحظ منه المصدر وهو الانكشاف إلا أن التعبير بالانكشاف هنا
غير لائق من جهة أنه انفعال يوهم حدوث إيضاح بعد خفاء وهذا و إن ناسب العلم الحادث لايناسب علم
الله لأن علم البارى منزه عن ذلك فاللائق أن يقال صفة لها تعلق بالشىء على وجه الاحاطة به على ماهو
عليه دون سبق خفاء . وأورد على تعريف المصنف أنه غير مانع لشموله للسمع والبصر . وأجيب بأن المراد
بقوله ماتتعلق به أى المذكور سابقا فى المتن وحينئذ فلايدخل السمع والبصر أو بأنه لاضرر فى شمول
التعريف لهما لأنهما نوعان من العلم على أحد قولين والمصنف قد مشى على ذلك القول ولايقال يبعد
مرور المصنف على هذا القول عده السمع والبصر مع العلم وعدم استغنائه بالمشمول عن الشامل لأن
مقصود المصنف ذكر العقائد مفصلة لأن استخراج الجزئيات من الكليات عسير والجهل فى هذا العلم
خطره كبير على أنه يمكن أن المصنف مر فى المتن على قول وفى الشرح على قول آخر . والحاصل أن السمع
والبصر عندهم وصفان ثابتان لاير جعان للعلم باتفاق و ينكشف بهما بعض ما ينكشف بالعلم وهل
بينهما تقارب فيكونان نوعين منه أولا فلا قولان للأشعرى وغيره من أهل الحق فشمول التعريف
لهامبنى على القول الأول ثم إن قوله ينكشف بها ماتتعلق به مراده أنه ينكشف بها لمن قامت به الأمور
التى تتعلق به فخرج الكلام فانه بسبب دلالته ينكشف به المدلول أيضا لكن لمن اطلع عليه وسمعه
فاندفع مايقال إن التعريف المذكور صادق بالكلام إذ يصدق عليه أنه صفة ينكشف بها ماتتعلق به
وهو المدلول مع أنه لايسمى علما والدليل على هذا المراد الاتيان بباء السببية فى قوله ينكشف بها فانها
تدل على أن الصفة سبب وعلة فى الانكشاف والعلة إنما توجب الحكم لمن قامت به وأنت خبير بأن صريح
هذا الجواب أن المتكلم لاينكشف له بالكلام متعلق الكلام وهو غير صحيح إذ المولى جل جلاله يدل
كلامه على أمور لانهاية لها وتنكشف له منه فالأولى أن يقال إن مراد المصنف بقوله ينكشف بها
ماتتعلق به أى لمن قامت به فقط فخرج الكلام فانه صفة ينكشف بها ماتتعلق به لمن قامت به ولغيره
وهو سامعه و بهذا الجواب الذى أجيب به عن خروج الكلام من التعريف يجاب أيضا عن خروج
الخاصة والفصل منه كالضاحك والناطق بالنسبة للانسان فان كلا منهما صفة ينكشف بها ماتتعلق به وهو
المعرف ولا يسميان علما وذلك لأن الانكشاف ليس لمن قامتا به وهو المعرف بل لغيره وهو السامع

ينكشف بها

(قوله ماتتعلق به) أى وهو جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات بالنسبة للعلم القديم والبعض من كل بالنسبة للعلم الحادث . فان قلت لم قال ينكشف بهاماتتعلق به ولم يبين المتعلق كما بينه فى القدرة والارادة وحينئذ يكون فى التعريف خفاء . قلت قال ذلك ليتناول تعريفه العلم القديم والحادث ولاضرر فى اجتماعهما فى التعريف لأنه رسم وأماقولك وحينئذ يكون فى التعريف خفاء فجوابه أنّ الخفاء القادح فى التعريف هو الخفاء بالنسبة للعرّف وليس هذا منه لحصول المقصود الذى هو تمييز صفة العلم عماعداها من سائر الصفات إذ هو رسم كماتقدّم وخفاء المتعلق لايضرّ (قوله فمعنى قولنا الخ) هذا تفريع على تعريف العلم بماذكر لدفع توهم أنه لايلزم من مجرد التعلق إيضاح جميع تلك الأمور (قوله لعلمه تعالى) اللام إما للتعليل وفى الكلام حذف أى منكشفة لذاته لأجل علمه أوللتعدية ومعنى انكشافها للعلم كونها من متعلقاته (قوله بلا تأمل ولا استدلال) أى وحينئذ فليس علم المولى نظريا ولا استدلاليا ولا اكتسابيا والثلاثة مترادفة وذلك لأنه يلزم عليها سبق الجهل و يطلق الاكتسابى أيضا على ماحصل بكسب العبد أعم من أن يكون حصل بنظر أو بحركة الجوارح من لمس وذوق وشم و إبصار وكمالايقال لعلم المولى إنه نظرى لايقال له أيضا إنه بديهى لأنه من بده الأمر النفس إذا أتاها بغتة وهو حادث بسبقه الجهل ولا ضرورى وهوظاهر إن فسر بمايقارنه ضرورة حاجة كعلمك بالجوع والعطش الحاصلين لك أما إن فسر بما لايتوقف على دليل فهو صحيح فى حقه تعالى إلا أنّ اللفظ لايطلق لئلا يوهم المعنى الأول (قوله لايمكن أن تكون) أى تكون تلك الأمور المنكشفة على أن تكون بالتاء الفوقية أوالعلم أو الاتضاح على أنه بالياء التحتية (قوله فى نفس الأمر) قيل هو علم الله وقيل اللوح المحفوظ وقيل نفس الأمر نفس الشىء فالأمر هو الشىء ومعنى كون الشىء موجودا فى نفس الأمر أنه موجود فى حدّ ذاته أى ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقا بفرض فارض ولا اعتبار معتبر (قوله وهى لاتتعلق بشىء) اعترض بأن الشىء يختص بالموجود عند أهل هذا الفنّ وحينئذ فالتعبير به يوهم أنّ الحياة تتعلق بغير الموجود وهو المعدوم مع أن هذا باطل بالاستقراء لأنهم استقرءوا كمالاته تعالى فلم يجدوا منها مايتعلق بالمعدوم دون الموجود فكان الأولى أن يقول وهى لاتتعلق أصلا أو يبدل شىء بأمر فيقول وهى لاتتعلق بأمر ولفظ أمر يفيد التعميم . وقد أجيب عنه بأن المراد بالشىء مدلوله اللغوى وهو المفهوم فكأنه قال لاتتعلق بمفهوم وهو يعمّ الموجود والمعدوم (قوله الحياة صفة الخ) أى الحياة مطلقا سواء كانت قديمة أو حادثة فهو رسم شامل لهما فصفة جنس وتصحح وما بعده فصل مخرج لغيره من الصفات (قوله تصحح) أى تجوّز فهى شرط عقلى يلزم من عدمها عدم الادراك ولايلزم من وجودها وجود الادراك ولا عدمه والتجويز عدم الاستحالة أى أنه عند وجود الحياة لايستحيل الاتصاف بالادراك فالاتصاف به عند وجودها ممكن بالامكان العام الشامل للواجب والمستوى الطرفين فيجعل الاتصاف بالادراك عند وجود الحياة المستوى بالنسبة إلينا و بمعنى الواجب فى حق القديم . والحاصل أن تصحح الواقعة فى التعريف معناه بالنسبة للقديم توجب له تعالى أن يتصف بالادراك أزلا وأبدا لأن كل ماصح فى حقه تعالى فهو واجب وأما بالنسبة للحادث فمعناه يجوز أن يتصف بالادراك كما إذا كنا فى حالة الصحو وأما فى حالة النوم ونحوه فيفقد الادراك و إن كانت الحياة موجودة (قوله لمن قامت به) هذا تحقيق لمذهب أهل السنة من أن الصفة إنما توجب حكمها لمن قامت به لالاخراج صفة لم تكن كذلك (قوله أن يتصف بالادراك) إنما قال أن يتصف بالادراك ولم يقل أن يدرك لأن الذى من لوازم الحياة صحة الادراك لاالادراك نفسه وشمل قوله الادراك العلم والسمع والبصر و إدراك نحو اللمس والشم والذوق على القول به . فان قلت مقتضى التعريف أن الحياة ليست شرطا فى غير الادراك من

ما تتعلق به انكشافا لايحتمل النقيض بوجه من الوجوه فمعنى قولنا المتعلق بجميع الواجبات إلى آخره أن جميع هذه الأمور منكشفة لعلمه تعالى ومتضحة له تعالى أزلا وأبدا بلا تأمل ولا استدلال اتضاحا لا يمكن أن يكون فى نفس الأمر على خلاف ما علمه عزّ وجلّ

(ص) والحياة وهى لاتتعلق بشىء

(ش) الحياة صفة تصحح لمن قامت به أن يتصف بالإدراك ومعنى كونها لا تتعلق بشىء أنها

الصفات وليس كذلك بل كما أنها شرط فى الادراك وهو العلم والسمع والبصر هى شرط أيضا فى القدرة والارادة والكلام لاستحالة وجودها بدونها . وأجيب بأن ذكر الادراك فى التعريف وجعله مشروطا بالحياة وهى شرط له لايفيد أن غيره من الصفات ليس كذلك لأن الادراك لامفهوم له لكونه اسما جامدا لقبا فلايكون ذكره فى التعريف لأجل الاحتراز عن غيره كما هو المشهور عند جمهور الأصوليين سلمنا أن له مفهوما وأنه يذكر للاحتراز لكن دعوى ذكره للاحتراز هنا غير مسلمة لأن شرطية الحياة لبقية الصفات تفهم بطريق اللزوم وذلك لأن الادراك لازم للقدرة والارادة والكلام وهى ملزومة له وما كان شرطا فى اللازم فهو شرط فى الملزوم (قوله لاتقتضى) أى لاتستلزم (قوله بعد قيامه بمحله يطلب الخ) هذه البعدية منظور فيها للتعقل لا للخارج إذ لاترتيب فى الخارج بين قيامها بمحلها وتعلقها لأن كلامنهما أزلى أما قيامها بمحلها فظاهر وأما تعلقها بالمعلوم فلما سبق أن تعلق العلم أزلى لاتنجيزى حادث على الحق وقوله يطلب الخ قضيته أن المراد بالاقتضاء الطلب وليس كذلك فالأولى أن يفسر بالاستلزام وإن كان يمكن أن يقال مراده بقوله يطلب أمرا أى من طلب الملزوم للازمه فرجع الأمر إلى أن المراد بالاقتضاء الاستلزام (قوله لجميع صفات المعانى) أى القديمة أما المعانى الحادثة فنها مايتعلق ومنها مالايتعلق كالبياض والسواد (قوله سوى الحياة) أى وكذلك القدم والبقاء عند من يجعلهما من صفات المعانى (قوله نفسى لتلك الصفات) أى فلا توجد تلك الصفات فى الخارج بدونه وحينئذ فهو واجب أزلى وقوله كما أن قيامها بالذات نفسى أى لأن تلك الصفات لاتوجد فى الخارج قائمة بنفسها بل قائمة بالذات وكون التعلق صفة نفسية قول الأشعرى ويشكل بنفيه الأحوال وقيل إن كلا من تعلق الصفة وقيامها بالذات أمر اعتبارى وأنه من النسب والاضافات وقيل إنه من مواقف العقول أى لايعلمه إلا الله وقيل إن التعلق صفة وجودية ورد بلزوم قيام المعنى بالمعنى ثم إن التعلق الموصوف بكونه نفسيا هو التعلق القديم لا الحادث لتحقق الصفة بدونه فى الخارج أزلا وأبدا والتعلق القديم يشمل التنجيزى القديم بالنسبة للعلم والارادة والكلام على ماياتى ويشمل الصلوحى بالنسبة للقدرة والارادة وليس خاصا بالصلوحى خلافا لبعضهم كذا قرر شيخنا (قوله المتعلقان بجميع الموجودات) . اعلم أن لهما ثلاث تعلقات فانكشاف الذات العلية وصفاتها بهما تعلق تنجيزى قديم وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها الوجودية بهما عند وجودها تعلق تنجيزى حادث ولايلزم على تأخر التنجيزى الحادث بالنسبة لها وجود ضدهما قبل وجود الحوادث لأنهما لايتعلقان إلا بالموجود فقبل وجود الحوادث لايتأتى سمعها ولا بصرها فلايثبت قبل وجودها عمى ولاصمم بالنسبة إليها بخلاف العلم فانه يتعلق بكل موجود وكل معدوم فاثبات التنجيزى الحادث له يلزم عليه نسبة الجهل قبل وجود الحوادث وصلاحيتهما فى الأزل لانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بهما فيما لايزال صلوحى قديم فقوله المتعلقان أى تعلقا تنجيزيا وصلاحيا قديمين وتنجيزيا حادثا بجميع الموجودات على التوزيع الذى قلناه وذكر الوصف هنا حيث قال المتعلقان وأنث سابقا عند الانتقال حيث قال ثم سبع صفات تسمى الخ مراعاة لجهة الصفة والوصف فأنث فيما سبق مراعاة لكونها صفات وذكر هنا مراعاة لكونهما وصفين وقوله بجميع الموجودات أى حتى أنفسهما فينكشف له تعالى بسمعه ذاته وصفاته حتى سمعه وبصره ويبصر ببصره أى وينكشف له ببصره ذاته وصفاته حتى بصره وسمعه وخرجت بقوله الموجودات الأمور العدمية كالسلوب والأمور الثبوتية كالأحوال والأمور الاعتبارية فلا يتعلقان بها . إن قلت إذا كان كل من السمع والبصر ينكشف به الموجودات فأحدهما يغنى عن الآخر . وأجيب بأن الانكشاف الحاصل بأحدهما مغاير للانكشاف الحاصل بالآخر فلا غنى وفى قوله المتعلقان بجميع الموجودات رد على من قال وهو العلامة السعد باختصاصهما ببعض الموجودات

لا تقتضى أمرا زائدا على القيام بمحلها والصفة المتعلقة هى التى تقتضى أمرا زائدا على ذلك ألا ترى أن العلم بعد قيامه بمحله يطلب أمرا يعلم به وكذا القدرة والارادة ونحوهما وبالجملة فجميع صفات المعانى متعلقة أى طالبة الزائد على القيام بمحلها سوى الحياة وهذا التعلق نفسى لتلك الصفات كما أن قيامها بالذات نفسى لها أيضا .

(ص) والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات

فيختص السمع بالأصوات والبصر بالأجرام والأعراض قياسا للغائب على الشاهد (قوله السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشئ ويتضح) هذا الكلام متضمن لتعريفين : أحدهما للسمع . والآخر للبصر فكأنه يقول السمع صفة ينكشف بها الشئ ويتضح كالعلم والبصر صفة ينكشف بها الشئ ويتضح كالعلم لكنه سلك مسلك الاختصار وأتى بهذا الكلام المتضمن للتعريفين وقوله فى كل من التعريفين صفة جنس فى التعريف يشمل سائر الصفات وقوله ينكشف بهما فصل أخرج به ماعدا صفة العلم وماعدا صفة البصر إن كان التعريف للسمع وماعدا صفة السمع إن كان التعريف للبصر وقوله الشئ أى الموجود فصل أخرج به العلم إذ تعلقه يعم الموجود والمعدوم وإخراج العلم بهذا القيد بناء على أنهما ليسا نوعين من العلم وإلا فالقيد لبيان الواقع وقوله كالعلم تشبيه فى الاتضاح أى اتضاحا تاما كالاتضاح فى العلم ، وإنما لم يكن قول الشارح صفتان ينكشف الخ تعريفا واحدا لهما لأن القصد بالتعريف تمييز كل واحد منهما عن الآخر والتشريك مناف لذلك لأن الحد لايقبل إلا أفراد المحدود كما هو معلوم . فان قلت إن تعريف كل من السمع والبصر بما ذكر يدل على اتحادهما فى الخاصة وهى انكشاف جميع الموجودات بهما وحينئذ فكل واحد منهما داخل فى تعريف الآخر فيكون كل من التعريفين غير مانع وشرط التعريف أن يكون جامعا مانعا . قلت ماذكرته من دخول كل فى تعريف الآخر مسلم والعذر فى عدم تعريف كل واحد منهما بتعريف لايدخل فيه الآخر تعذر معرفة مايخص كل واحد من الانكشافات فلأجل تعذر معرفة ذلك صدق حد كل منهما على الآخر لاشتراكهما فى الصفة والخاصة والعقل حيث لم يدرك لكنه التجأ إلى السمع والسمع إنما دل على مجرد إثباتهما على أن المقصود من التعريف تمييزها عن غيرهما من بقية صفات المعانى كالقدرة والارادة ونحوها لاتمييز أحدهما عن الآخر والأقدمون من المناطقة لايشترطون فى التعريف المساواة فيجوز عندهم التعريف بالأعم (قوله إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم) دفع بهذا ما يقال إذا كانت الموجودات تنكشف بالسمع والبصر كما تنكشف بالعلم كان انكشافها بالسمع والبصر تحصيلا للحاصل . فأجاب الشارح بأن السمع والبصر وإن شاركا العلم فى أصل الانكشاف لكن الانكشاف بهما زائد على الانكشاف بالعلم فلم يلزم تحصيل الحاصل فورد عليه أن هذا يقتضى أنه يتضح بهما مالم يتضح بالعلم كما فى حق الشاهد مع أن علم البارى لايخرج عنه معلوم دفع الشارح ذلك بقوله بمعنى أنه ليس عينه . والحاصل أن المراد بكون الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم أنه مغاير له كما أن الانكشاف بأحدهما مغاير للانكشاف بالآخر فالانكشاف فى الثلاثة متغاير (قوله وذلك) أى التغاير بين الانكشاف الحاصل بالعلم والحاصل بهما معلوم فى الشاهد أى فيما نشاهده من الخلق فان العلم الحاصل بالقلب عند تغميض العين مغاير للعلم الحاصل عند فتحها والعلم بمكة لمن رآها مغاير للعلم بها لمن لم يرها الحاصل له بالتواتر وهذه الجملة فى المعنى كالعلة لنفى العينية وفيها إشارة لرد القول بأنهما نوعان من العلم وإلى هذا المعنى وماقبله أشار فى الكبرى بقوله ولايستغنى بكونه عليما عن كونه سميعا وبصيرا لما نجده من الفرق الضرورى بين علمنا بالشئ حالة غيبته عنا وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل . لايقال قوله وذلك معلوم فى الشاهد فيه قياس الغائب على الشاهد وهو لايصح . لأنا نقول إنما أتى بهذا تقريبا للفهم لا إثباتا للحكم حتى يرد اهـ (قوله ضرورة) أى حال كون تعلق العلم بهذا ضرورة أى وجوب أو ضروريا أى واجبا لايقبل الانتفاء (قوله إلا جزئيا) أى بحيث يقال بعض مايتعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر (قوله مخالفان لسمعنا وبصرنا فى التعلق) أى ويلزم منه المخالفة فى الحقيقة وإن اشتركا فى أن كلا صفة يحصل بها الانكشاف ووجه لزوم المخالف فى الحقيقة للمخالفة فى التعلق أن عموم التعلق فى سمعه وبصره

(ش) السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشئ ويتضح كالعلم إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم بمعنى أنه ليس عينه وذلك معلوم فى الشاهد ضرورة ومتعلقهما أخص من متعلق العلم فكل ما تعلق به السمع والبصر تعلق به العلم ولا ينعكس إلا جزئيا ونبه بقوله بجميع الموجودات على أن سمعه تعالى وبصره مخالفان لسمعنا وبصرنا فى التعلق

واجب بخلاف سمعنا وبصرنا فانه لايجب لهما عموم التعلق والمثلان لايختلفان فيما يجب (قوله إذ سمعنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهى الأصوات) أى ومن غير العادة قد يتعلق سمعنا بغير الأصوات كسماع موسى لكلام الله القديم الذى ليس بحرف ولاصوت وقوله وهى الأصوات الضمير لبعض الموجودات وأنث الضمير لاكتساب المضاف التأنيث من المضاف إليه (قوله على وجه مخصوص) خبر لمبتدإ محذوف أى ذلك التعلق كائن على وجه مخصوص أو خبر لكان المحذوفة أى و يكون ذلك التعلق عادة على وجه مخصوص (قوله من عدم البعد والسرّ) هذا بيان للوجه المخصوص وقوله جدا يرجع لكل من البعد والإسرار فان كان هناك بعد أو إسرار كان ذلك مانعا من سماعها ولايتقيد سماع الصوت بكونه فى جهة مخصوصة بل يسمع الصوت سواء كان من خلف أو أمام أو تحت أو فوق أو يمينا أو شمالا بخلاف المرئى فان إبصاره مشروط بكونه فى جهة الأمام (قوله و بصرنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات) وأما البعض الآخر كالملائكة والجن فعدم إبصارنا له لعدم تعلق قدرة المولى بابصارنا له أو لتعلقها بعدمه على الخلاف السابق ولايقال إن عدم الابصار لمانع و إلا لزم التسلسل وذلك لأن المانع موجود يصح أن يرى فيكون المانع من إبصارنا له لمانع آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل إن استمرت سلسلة الموانع أو الدور إن كان المانع من إبصارنا المانع الأخير المانع الأوّل . إن قلت إن عدم إبصارنا للبعض لمانع من الرؤية وذلك المانع منع من رؤية نفسه ومن رؤية غيره وحينئذ فلا يلزم التسلسل فى الموانع . قلت لو كان كذلك لكان المنع صفة نفسية له ولايجوز أن يرى وهذا يقدح فى طرد العلة فقد ذكروا أن الوجود علة مصححة للرؤية وهذا المانع موجود ولايرى لكون المنع صفة نفسية له وان فرضنا أن ذلك المانع لايراه من قام به ويراه غيره فصار مرئيا فى الجملة فلم يقدح فى طرد العلة فلايصح لأن صفة النفس لا تختلف ولاتتخلف . واعلم أن ماذكره الشارح من اختصاص سمعنا بالأصوات و بصرنا بالأجسام وألوانها وأكوانها أمر عادىّ فقط لاعقلى والمولى سبحانه قادر على عكس ذلك فيجوز أن يخرق الله العادة و يتعلق كل واحد بما تعلق به الآخر أو يتعلق كل منهما بكل موجود لأن المصحح للادراك هو الوجود (قوله وهى الأجسام) جمع جسم وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر وهو المتحيز القابل للقسمة وقضيته أن الجوهر الفرد لايرى وهو كذلك أى لايرى بحسب العادة وماذكره الشارح من أن المرئىّ هو الأجسام والألوان معا لا الألوان فقط هو مذهب أهل السنة خلافا للمعتزلة القائلين المرئى الألوان فقط (قوله وأكوانها) الأكوان عندهم أربعة الحركة والسكون والاجتماع وهو كون الجسمين بحيث لايتخللهما ثالث والافتراق وهو كون الجسمين بحيث يتخللهما ثالث وقضية كلام الشارح أن هذه الأربعة أمور موجودة وأنها ترى والذى عليه المحققون أن الذى يرى من هذه الأربعة الحركة والسكون وأما الاجتماع والافتراق فأمران اعتباريان لاوجود لهما فلا يريان فالمرئى الجسمان المجتمعان أو المفترقان لانفس اجتماعهما أو افتراقهما فان قلت الحركة قد فسرت بأنها السكون الأوّل فى الحيز الثانى والسكون بأنه السكون الثانى فى الحيز الأوّل فقد فسرا بالسكون كما فسر به الاجتماع والافتراق فما وجه جعل الحركة والسكون موجودين دون الاجتماع والافتراق . قلت السكون مختلف فمنه ما وصل لدرجة الوجود وهو المفسر به الحركة والسكون ومنه مالم يصل لذلك وهو المفسر به الاجتماع والافتراق والمراد بالسكون الحصول كذا قرره شيخنا (قوله فى جهة مخصوصة) أى وهى جهة الأمام (قوله وعلى صفة مخصوصة) أى من عدم البعد جدا وعدم القرب جدا فالبعد والقرب جدا مانعان من الابصار للأجسام وألوانها (قوله فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا) أى لكن تعلقهما بالقديم تعلق تنجيزى قديم و بالحادث تعلق صلوحى قديم وتعلق تنجيزى حادث كما مر (قوله فى أزله ذاته) تنازعهما كل من يسمع

إذ سمعنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهى الأصوات فى جهة مخصوصة وعلى وجه مخصوص من عدم البعد والسرّ جدا و بصرنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهى الأجسام وألوانها وأكوانها فى جهة مخصوصة وعلى صفة مخصوصة وأما سمع مولانا جل وعز و بصره فيتعلقان بكل موجود قديما كان أو حادثا فيسمع جل وعز ويرى فى أزله ذاته العلية

وجميع صفاته الوجودية ويسمع ويرى تبارك وتعالى مع ذلك فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الأصوات أو من غيرها أجساما كانت أو أكوانا أو ألوانا أو غيرها (ص) والكلام الذى ليس بحرف ولا صوت ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات (ش) كلام الله تعالى

ويرى والأزل هو عدم الأولية وحينئذ فالظرفية مجازية (قوله وجميع صفاته الوجودية) أى لا الأحوال ولا الأمور الاعتبارية مثل كونه قبل العالم وبعده (قوله مع ذلك) أى مع سمعه وبصره ذاته وصفاته الوجودية فى الأزل ذوات الكائنات. والحاصل أنه تعالى فى الأزل سامع وراء لذاته وصفاته وفيما لا يزال سامع لذاته وصفاته وذوات الكائنات وصفاتها. قال بعضهم جاء يهودى إلى أشبيلية من على مسافة عشرة أيام إلى أبى عبد الله محمد بن الخليل وذكر اليهودى أنه ما جاء إلا لأجل مسئلة عجز الناس عنها فاتفق اجتماع أعيان الناس فقال اليهودى أتقولون إن البارى قديم فقال له الشيخ المذكور نعم فقال سمعه قديم فقال الشيخ نعم قال فماذا تعلق سمعه قبل خلق الخلق وأصواتهم وكلامهم فقال تعلق سمعه القديم بكلامه القديم فبادر اليهودى وقبل يده فقال له الشيخ وأزيدك أختها وهو أن رؤية الله تعالى قديمة أى بصره وتعلق فى الأزل بذاته وصفاته القديمة (قوله فيما لا يزال) هو ما قابل الأزل ومبدؤه خفى تقف عنده العقول فلا يعلمه إلا الله (قوله كانت من قبيل الأصوات) أى كانت الكائنات من قبيل الأصوات أو غيرها وقوله أجساما أى كان غير الأصوات أجساما أو ألوانا أو أكوانا أو كان غيرها كالمقادير من الطول والعرض والعمق وكالأضواء (قوله والكلام) اعلم أن الكلام يتنوع باعتبار دلالته إلى ستة أنواع وذلك لأنه باعتبار دلالته على طلب الفعل أمر وباعتبار دلالته على طلب الترك نهى وباعتبار دلالته على معنى مطابق للواقع خبر وباعتبار دلالته على طلب العلم باعتبار حال المخلوقات استخبار وباعتبار دلالته على ثواب مستقبل وعد وباعتبار دلالته على وقوع عذاب مستقبل وعيد وتنوعه لهذه الأنواع اعتبارى كما علمت لا تحقيقى وإذا علمت ذلك فاعلم أن للكلام باعتبار كونه ليس أمرا ولا نهيا بل خبرا أو استخبارا أو وعدا أو وعيدا تعلقا تنجيزيا قديما وهو دلالته فى الأزل على معنى مطابق للواقع وعلى طلب العلم وعلى ثواب مستقبل وعلى توقع عذاب كما تقدم وأما تعلقه باعتبار كونه أمرا أو نهيا فله تعلق تنجيزى حادث عند وجود المأمور والمنهى وهو طلب الفعل من الأول وطلب الترك من الثانى وصلوحى قديم وهو صلاحيته فى الأزل للدلالة على طلب الفعل والترك ممن سيوجد (قوله الذى ليس بحرف ولا صوت) الحرف أخص من الصوت ولما كان لا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم ذكر العام بعده وإنما كان الصوت أعم من الحرف لأن الكيفية الحاصلة عند انضغاط الهواء وانحباسه تسمى صوتا سواء انحبس فى مخرج من مخارج الحروف أو فى غير ذلك إلا أنه إن انحبس فى مخرج قيل للكيفية الحاصلة عند انحباسه حرف وصوت وإن انحبس فى غير مخرج قيل للكيفية صوت فقط (قوله ويتعلق الخ) إنما عبر هنا بالمضارع وفيما تقدم باسم الفاعل حيث قال فى القدرة والارادة والسمع والبصر المتعلقان وفى العلم المتعلق تفننا وأشار المصنف بهذا إلى أن الكلام مساو للعلم فى المتعلق بالفتح لأن من علم أمرا صح أن يتكلم به والمولى عالم فى الأزل بما كان وما يكون وما لا يكون فصح أن يتكلم بها وهما وإن تساويا فى المتعلق إلا أنهما مختلفان فى التعلق لأن تعلق العلم الانكشاف وتعلق الكلام الدلالة فيدل كلامه تعالى على الواجب وعلى المستحيل وعلى الجائز فمن كشف له الحجاب واطلع عليه يفهم منه ذاته تعالى وصفاته كما يفهم ان من قوله أنا الله لا إله إلا أنا ويفهم منه أنهما واجبان لا يقبل واحد منهما الانتفاء ويفهم منه أن الشريك عليه محال وأن اعتقاد وجوده كفر كما يفهم ذلك من قوله لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ويفهم منها الجائزات وأنها مخلوقة لله كما يفهم ذلك من قوله والله خلقكم وما تعملون. فان قلت ما ذكره المصنف من أن الكلام الأزلى متعلق بجميع متعلقات العلم الأزلى ممنوع وذلك لأن الله قد يأمر بعض المكلفين بما علم أنه لا يقع منهم فيستلزم أن أمره تعلق بوقوع ذلك المأمور ولم يتعلق بعدمه وعلمه قد تعلق بعدم وقوع ذلك المأمور فقد تعلق علمه تعالى بما لم يتعلق به أمره الذى هو كلامه فالعلم إذن أعم من الكلام متعلقا وذلك لأن

الشىء

الشيء الذي أمر الله به وعلم بوقوعه تعلق كل من الأمر والعلم بوقوعه ومانهى عنه وعلم عدم وقوعه تعلق كل من العلم والنهي بعدم وقوعه وأما ما أمر به وعلم عدم وقوعه كايمان أبي لهب فقد تعلق العلم بعدم وقوعه دون الأمر فيكون عدم الوقوع في هذه الحالة متعلقا للعلم دون الأمر وحينئذ فبعض متعلق العلم ليس متعلقا للكلام [فالجواب أن الكلام الأزلي له تعلقات كثيرة لما علمت من تنوعه فليس تعلقه منحصرا في تعلق الأمر فكلامه تعالى وإن كان لم يتعلق بعدم وقوع ذلك المأمور به باعتبار كونه أمرا لكنه قد تعلق به باعتبار كونه خبرا وحينئذ فلا يمكن أن ينفرد العلم الأزلي بمتعلق لا يكون متعلقا للكلام الأزلي بوجه من وجوه تعلقاته ومنشأ الغلط حصر تعلق الكلام في تعلق الأمر والحال أن تعلق الكلام أعم من تعلق الأمر]

(قوله القائم بذاته) احترازا من كلام الله بمعنى الألفاظ التي نقرؤها فانه ليس صفة أزلية الخ بل حادثة وكل منهما يقال له كلام الله تعالى وقرآن بالاشتراك كما يأتي (قوله صفة أزلية ليس بحرف ولاصوت) هذا تعريف بالأعم لدخول جميع الصفات فيه إذ يصدق على كل منها أنها صفة أزلية ليست بحرف ولاصوت فكان الأولى أن يزيد في التعريف دالة على جميع الأمور لأجل إخراج بقية الصفات (قوله ولا يقبل العدم) أي المطلق وهو ترك الكلام سواء كان مع عدم القدرة عليه بحيث يصير المولى أبكم أومعها (قوله ومافي معناه) أي وماهو ملتبس بمعناه أي بمعنى العدم وقوله من السكوت بيان لما في معنى العدم وإنما جعل السكوت في معنى العدم لأن السكوت عدم مقيد لأنه ترك التكلم مع القدرة عليه. وإذا علمت أن كلامه القديم لا يقبل العدم ولا السكوت تعلم أنه ليس معنى كلم الله موسى تكليما أنه ابتدأ الكلام بعد أن كان ساكتا ولا أنه بعدما كلمه سكت وإنما المعنى أنه أزال الحجاب عن موسى وخلق له سمعا وقوّاه حتى أدرك كلامه القديم ثم منعه بعد ذلك ورده لما كان عليه قبل سماع كلامه (قوله ولا التبعيض) أي ولا يقبل التبعيض بمعنى التبعض أي لا يقبل أن يكون مبعضا له أبعاض وأجزاء بخلاف كلامنا فانه ذو أجزاء فقولنا زيد قائم كلام له جزآن الجزء الأول زيد والثاني قائم كذا قرر شيخنا وهو أظهر من قول بعض الحواشي معنى كونه لا يقبل التبعيض أنه لا يقبل أن يكون بعضا من شيء أو يكون شيء بعضا منه (قوله ولا التقديم ولا التأخير) أراد به لازمه وهو التقدم والتأخر لأنه هو الذي من صفات الكلام أي ان كلامه تعالى لا يقبل التقدم ولا التأخر أي بخلاف كلامنا فانه يقبل ذلك . فاذا قلت زيد قائم وعمرو جالس فالجملة الأولى متقدمة على الثانية والثانية متأخرة عن الأولى ثم ان نفي قبوله للتقدم والتأخر لازم لنفي تبعضه أي نفي كونه ذا أبعاض وأجزاء فعطفه على ماقبله من عطف اللازم على الملزوم (قوله أي دال) أشار بذلك إلى أن تعلقه تعلق دلالة (قوله التي لانهاية لها) أي في نفس الأمر والمولى يعلمها تفصيلا ومع ذلك يعلم أنها لا تتناهى (قوله وهو الذي عبر عنه الخ) فيه أن هذا يقتضي أن الصفة القديمة مدلولة للنظم الطبيعي المعجز مع أن مدلوله منه ماهو قديم ومنه ماهو حادث فكيف يكون مدلوله الصفة القديمة . وأجيب بأن النظم الطبيعي لما كان دالا على ماتدل عليه الصفة القديمة صار النظم المذكور دالا على الصفة دلالة عرفية إذ قد تعورف أن الدال على شيء دال على مادل عليه ذلك الشيء فان أريد الدلالة العقلية قدر مضاف في الكلام فقوله وهو الذي عبر عنه أي عن مدلوله (قوله بالنظم) أي بالكلام المنظوم أي المرتب (قوله المعجز) أي الذي أعجز البلغاء والفصحاء عن الاتيان بمثل أقصر سورة منه . وسبب ذلك أن معجزة كل نبي كانت من جنس ماهو مشتهر في زمنه فموسى لما كانت السحرة موجودين في زمنه بكثرة كانت معجزته انقلاب العصا ثعبانا يأكل غيره المعجز ذلك للسحرة. وعيسى لما كان في زمن كثر فيه الأطباء كانت معجزته إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى المعجز ذلك لهم . وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لما كثر في زمنه الفصحاء والبلغاء كانت معجزته القرآن المعجز لهم عن معارضته بالاتيان

القائم بذاته هو صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت ولا يقبل العدم ومافي معناه من السكوت ولا التبعيض ولا التقديم ولا التأخير ثم هو مع وحدته متعلق أي دالّ أزلا وأبدا على جميع معلوماته التي لانهاية لها وهو الذي عبر عنه بالنظم المعجز

السمى أيضا بكلام الله تعالى حقيقة لغوية لوجود كلامه جل وعز فيه بحسب الدلالة لا بالحلول ويسميان قرآنا أيضا وكنه هذه الصفة وسائر صفاته تعالى محجوب عن العقل كذاته جل وعز فليس لأحد أن يخوض فى الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى ولصفاته وما يوجد فى كتب علماء الكلام من التمثيل بالكلام النفسى فى الشاهد عند ردهم على المعتزلة القائلين بانحصار الكلام فى الحروف والأصوات لا يفهم منه تشبيه كلامه جل وعز بكلامنا النفسى فى الكنه تعالى وجل عن أن يكون له شريك فى ذاته أو صفاته أو أفعاله وكيف يتوهم أن كلامه تعالى مماثل لكلامنا النفسى وكلامنا النفسى أعراض

ولو بمثل أقصر سورة منه (قوله السمى) أى النظم وقوله أيضا أى كما تسمى الصفة (قوله حقيقة لغوية) أى فكلام الله مشترك اشتراكا لفظيا يطلق على كل من النظم والصفة إطلاقا حقيقيا لوضعه له فى اللغة (قوله لوجود الخ) اعترض بأن الحقيقة لا تحتاج لعلاقة و إنما يحتاج لها المجاز فلا حاجة لقوله لوجود الخ وجوابه أن هذا بيان لوجه تسمية النظم بكلام الله حقيقة دون غيره وليس إشارة للعلاقة وأنه من تسمية الدال باسم المدلول المقتضى أن الاطلاق مجازفينافى قوله أولا حقيقة لغوية . وحاصله أنه إنما سمى النظم المعجز بكلام الله لدلالة النظم على كلام الله أو على مدلول كلام الله على ما تقدم من إرادة الدلالة العرفية أو العقلية أو أنه علة لوجه إضافته لله على كل تقدير أى سواء قلنا إنه نزل بلفظه أو نزل بمعناه واللفظ من عند الله أو من عند جبريل أو من النبى صلى الله عليه وسلم (قوله بحسب الدلالة لا بالحلول) أشار بهذا إلى أن وجود الشىء فى الشىء إما أن يكون بحسب حلوله فيه كوجود زيد فى المسجد و إما أن يكون بحسب دلالته عليه كوجود المعنى فى اللفظ وما هنا وهو وجود كلام الله بمعنى الصفة القديمة فى النظم المعجز من هذا القبيل فمعنى وجود الصفة فى النظم أنه دال عليها أو على ما تدل عليه لا أنها حالة فيه لأن القديم لا يحل فى مكان و إلا لزم الحدوث وكما لا يقال إن كلام الله حال فى اللفظ المعجز لا يقال كلام الله حال فى لسان أو قلب أو مصحف و إن أريد بكلام الله اللفظ المعجز تأدبا (قوله و يسميان) أى الصفة القديمة والنظم المعجز (قوله قرآنا أيضا) أى كما يسميان بكلام الله (قوله محجوب عن العقل الخ) أى عن كل عقل حتى عن عقول الرسل أى وحينئذ فالتعاريف المتقدمة رسوم ثم إن المحجوب عنه حقيقة هو النفس لأنها هى التى شأنها إدراك الأمور و إنما أسند الحجب للعقل لكونه آلة فى إدراكها و بالجملة فذاته تعالى وصفاته لم تعلم للبشر ولا لغيرهم كما قال تعالى لا تدركه الأبصار أى لا تدركه على وجه الاحاطة به (قوله بعد معرفة ما يجب الخ) وأما قبل تلك المعرفة فلا يتوهم فيه الخوض فى الكنه حتى ينفى (قوله وما يوجد فى كتب علماء الكلام من التمثيل) أى لكلامه تعالى القديم بالكلام النفسى والمراد بالتمثيل التشبيه . وحاصله أن المعتزلة يقولون إن الكلام لا يكون إلا حروفا وأصواتا وحينئذ فلا يتصف به المولى بحيث يكون قائما به لئلا يلزم قيام الحوادث به ومعنى كونه متكلما أنه خالق للكلام فى غيره . ورد عليهم أهل السنة بأن كلامنا النفسى ليس بحرف ولا صوت وهو كلام حقيقة فليكن كلام الله كذلك أى ليس بحرف ولا صوت وهو كلام حقيقة فليس مراد أهل السنة بقولهم فليكن كلام الله كذلك أنهما متماثلان فى الحقيقة بل هما متباينان لأن كلامه تعالى قديم وكلامنا النفسى حادث مشتمل على التقديم والتأخير بل مرادهم التشبيه فى أن كلا منهما ليس بحرف ولا صوت و إن تباينا فى الحقيقة [إن قلت هذا احتجاج على المعتزلة بمحل النزاع لأن المعتزلة ينكرون تسمية ما يجده الانسان فى نفسه كلاما و يردون ذلك للارادة أو للعلم بنظم الصيغة وأنها خواطر . قلت كلامهم هذا ساقط لمخالفته لاطلاق العرب عليه كلاما قال الأخطل :

[إن الكلام لفى الفؤاد و إنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا]

فلما كان دعواهم الرد واضح البطلان ومجرد جدال منهم لم يكترث أهل السنة بنزاعهم فنزلوه منزلة العدم (قوله وما يوجد) مبتدأ خبره لا يفهم منه وهذا جواب عما يقال كيف تمنعون الخوض فى الصفات وتقولون إنه لا يعلم كنهها إلا الله مع أنكم تشبهون كلامه تعالى بكلامنا النفسى . فأجاب بأن القصد بالتشبيه المماثلة فى الصفة السلبية وهى كون كل ليس بحرف ولا صوت لا فى الصفة والحقيقة إذ حقيقتهما متباينة (قوله فى الشاهد) أى الكائن فيما نشاهده من المخلوقات (قوله وكلامنا النفسى) أى والحال أن كلامنا النفسى والمراد به الكلام الذى يجريه الانسان على قلبه وليس المراد به القرآن المخزون فى الحافظة لأن

جميع ذلك فى الكلام اللفظى، فمن توهم هذا فى كلامه تعالى فليس بينه وبين الحشوية ونحوهم من المبتدعة القائلين بأن كلامه تعالى حروف وأصوات فرق، وإنما مقصد العلماء بذكر الكلام النفسى فى الشاهد النقض على المعتزلة فى حصرهم الكلام فى الحروف والأصوات فقيل لهم ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسى فإنه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت وإذا صح ذلك فكلام مولانا أيضا كلام ليس بحرف ولا صوت فلم يقع الاشتراك بينهما إلا فى هذه الصفة السلبية وهى أن كلام مولانا جل وعز ليس بحرف ولا صوت كما أن كلامنا النفسى ليس بحرف ولا صوت أما الحقيقة فمباينة للحقيقة كل المباينة فاعرف هذا فقد زلت هنا أقدام لم تؤيد بنور من الملك العلام. وهنا انتهى فى العقيدة ما عد من صفات المعانى. وحاصلها أنها تنقسم إلى أربعة أقسام قسم لا يتعلق بشىء وهو الحياة وقسم يتعلق

هذا لا يتصف بتقديم ولا تأخير (قوله حادثة) وصف للأعراض كاشف والعرض هو الوصف الموجود بعد عدم إن قلنا بنفى الأحوال وأما على القول بثبوتها فهو الوصف الوجودى أو الثبوتى وعلى كل حال فلا يطلق العرض على الأمر الاعتبارى (قوله التقديم والتأخير) أراد به لازمهما وهو التقدم والتأخر لأن الكلام إنما يوصف بذلك وعطف التأخير على التقديم من عطف اللازم على الملزوم (قوله وطرو البعض) أى بأن تجرى على قلبك زيد قائم ثم تجرى عليه عمرو جالس فقد انعدم الأول بطرو الثانى (قوله ويترتب) عطف على أعراض والمراد بترتبه أنه يوجد شيئا فشيئا وينعدم الأول بحصول الثانى وهذا لازم للتقديم والتأخير (قوله بحسب وجوده الخ) أى ووجود هذه المذكورات فى الكلام النفسى مثل وجودها فى الكلام اللفظى (قوله فمن توهم ذلك) أى المماثلة بينهما فى الكنه (قوله الحشوية) بسكون الشين نسبة للحشو لأنهم يقولون فى القرآن كلام حشو لا معنى له وبفتحها نسبة إلى الحشا وهو الجانب لقول الحسن البصرى حين تكلموا معه وهم فى أمام حلقة درسه ووجد كلامهم ساقطا مخالفا لما عليه الجماعة ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أى جانبها وقوله فليس بينه وبين الحشوية فرق أى من جهة القول أن صفة الكلام حادثة وإن كان الحشوية يقولون إن الكلام حروف وأصوات والكلام النفسى المشبه لكلام الله خال عن الحروف والأصوات (قوله فقيل لهم الخ) تقدم أن هذا احتجاج على الخصم بمحل النزاع لأن المعتزلة ينكرون أن ما فى النفس يسمى كلاما وردوه للارادة وحينئذ فلا يظهر الرد عليهم بالنقض وإنما يظهر الرد عليهم بإقامة الدليل على ثبوته لكن العذر لأهل السنة أن دعوى المعتزلة الرد لما ذكر لما كانت واضحة البطلان لم يكترثوا بنزاعهم واحتجوا عليهم بما يلزمهم تسليمه وإن لم يسلموه (قوله إلا فى هذه الصفة السلبية) هذا حصر إضافى أى لا فى الكنه وإنما قلنا إن الحصر إضافى لاشتراكهما أيضا فى الاحتياج لمحل يقومان به (قوله كل المباينة) أى مباينة تامة وذلك لأن لوازمهما متباينة فإن من لازم كلام الله أن يكون قديما ومن لازم كلامنا الحدوث فتباينا والتباين فى اللوازم دليل على التباين فى الملزومات وأشار بهذا إلى أن المباينة مقولة بالتشكيك فمباينة الحمرة للبياض أضعف من مباينة السواد للبياض (قوله فقد زلت هنا أقدام) أى عقول فشبه العقول بالأقدام واستعار الأقدام للعقول استعارة تصريحية وزلت ترشيح (قوله العلام) أى كثير العلم وكثرته باعتبار كثرة متعلقاته وإلا فعلم الله واحد على التحقيق له متعلقات كثيرة وأما العبد فقيل له علم واحد متعلقاته كثيرة وقيل إن علمه متعدد بتعدد معلوماته (قوله وهنا انتهى فى العقيدة ما عد من صفات المعانى) فائدة الاخبار بهذه الجملة مع علم الواقف على العقيدة بمضمونها التوطئة لتقسيمه صفات المعانى على الوجه الآتى وقوله ما عد بالبناء للفاعل والمفعول (قوله وحاصلها) الضمير راجع لأقرب مذكور وهو صفات المعانى ويحتمل على بعد عوده على العقيدة أى ومحصل ما فى العقيدة وقوله أنها أى المعانى (قوله تنقسم إلى أربعة أقسام) أى باعتبار التعلق وعدمه فالذى لا يتعلق الحياة والذى يتعلق ينقسم باعتبار عموم تعلقه لأقسام الحكم العقلى وعموم تعلقه بالممكنات وعموم تعلقه بالموجودات ثلاثة أقسام والأول العلم والكلام والثانى القدرة والارادة والثالث السمع والبصر (قوله لا يتعلق بشىء) أى بأمر من الأمور لا موجود ولا معدوم وفائدة بيان التعلقات والنسب بينها إيضاح الصفات وبيان تغيرها لأن اختلاف التعلقات يوجب تغاير الصفات فى الحقيقة. وحاصل ما فى المقام أن تقول إن الحياة لا تتعلق بشىء فيبقى من صفات المعانى ستة مضروبة فى خمسة وهى الباقية بعد أى واحدة اعتبرت نسبتها من الستة لغيره فالحاصل ثلاثون والنسب أربع لكن نسبة التباين ساقطة إذ ليس بين شيئين من متعلقات الصفات تباين يبقى ثلاثة التساوى والعموم والخصوص المطلق والوجهى والحاصل من ضرب ثلاثة فى ثلاثين تسعون وفى بعضها تكرار والخالى عنه خمسة عشر تضمنها كلام المصنف فلا

نطيل بتفصيله لعدم حاجة الذكى إليه اهـ يس (قوله بالممكنات فقط) أى سواء كانت ذواتا أو صفات (قوله بجميع الموجودات) أى واجبة كانت أو ممكنة ذواتا أو صفات (قوله وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلى وهو العلم والكلام) هذه العبارة توهم تعلقهما بتصور أطراف الحكم كتصور الموضوع والمحمول والنسبة وليس كذلك بل علمه تعالى كما ينكشف به الأحكام ينكشف به أطرافها وكما أن كلامه يدل على الحكم يدل على أطرافه ولو قال بجميع أقسام الحكم العقلى و متعلقاته لكان أحسن (قوله فى التعلق) أى باعتبار التعلق وأما باعتبار ذواتها فالتباين وكان الأولى أن يقول فى المتعلق أى باعتبار المتعلق وذلك لأن العموم إنما هو باعتباره وأما باعتبار ذواتها فالتباين وكذلك باعتبار التعلق فتأمل (قوله العلم والكلام) أى لتعلق كل منهما بالواجبات والجائزات والمستحيلات بخلاف غيرهما فانه إما متعلق بأمرين أو بأمر واحد فكل ما تعلق به السمع والبصر أو القدرة والإرادة تعلق به العلم ولا ينعكس إلا جزئيا بأن يقال بعض ما تعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والإرادة وأما عكسه كليا بأن يقال كل ما تعلق به العلم تعلق به السمع والبصر أو القدرة والإرادة فهو فاسد لصدق نقيضه وهو بعض ما تعلق به العلم لا يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والارادة (قوله و بين متعلق السمع والبصر) الأولى حذف بين من هنا لأن بين الأولى مغنية عنها (قوله فتزيد القدرة الخ) أى فتنفرد القدرة والارادة عن السمع والبصر بالممكن المعدوم فان القدرة والارادة يتعلقان به تعلق قبضة بالنسبة للقدرة وتعلق تخصيص بالنسبة للارادة فان شاء المولى أبقى عدمه بالقدرة مستمرا و إن شاء قطع عدمه بها فيوجد أو المراد بالممكن المعدوم أى فى حالة إخراجه من العدم ولا يتعلق به السمع والبصر لأنهما إنما يتعلقان بالموجودات (قوله و يزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب) أى و ينفرد السمع والبصر عن القدرة والارادة بتعلقهما بالموجود الواجب كذات الله وصفاته فانهما ينكشفان له تعالى بكل من السمع والبصر ولا تتعلق بهما القدرة والارادة لأنهما يتعلقان بالممكنات (قوله بالموجود الممكن) أى فانه يتعلق به السمع والبصر تعلقا تنجيزيا حادثا عند وجوده وكذلك القدرة والارادة تعلقتا به. إن قلت تعلق القدرة والارادة بالممكن الموجود بالفعل مشكل لأنهما إن تعلقتا بوجوده لزم تحصيل الحاصل و إن تعلقتا بعدمه كان خروجا عن فرض المسئلة من كونه موجودا أى مستمر الوجود. قلت إنهما يتعلقان به تعلق قبضة فان شاء المولى أبقى وجوده بهما و إن شاء قطع وجوده بهما وأبدل وجوده بعدمه تأمل (قوله وهى إدراكه تعالى الطعوم والروائح ونحوهما) كالنعومة والخشونة والليونة واليبوسة والحرارة والبرودة وظاهر العبارة أنه إدراك واحد يتعلق بهذه الثلاثة أعنى المذوقات وهى الطعوم والمشمومات وهى الروائح والملموسات كالنعومة والخشونة والذى صرح به المصنف فى شرح الكبرى أنها ثلاثة إدراكات إدراك يتعلق بالمذوقات و إدراك يتعلق بالمشمومات و إدراك يتعلق بالملموسات فجعله الثلاثة هنا صفة ثامنة باعتبار الجنس الصادق بالثلاثة فالادراك المتعلق بالمذوقات كادراكنا حلاوة السكر عند وضعه على اللسان و إدراك المشمومات كادراكنا الرائحة الطيبة أو القبيحة عند وضع ذى الرائحة كالمسك مثلا أو الجيفة قريبا من الأنف و إدراك الملموسات كادراكنا ليونة الجسم أو نعومته عند مسه باليد إذا علمت ذلك فاعلم أن بعضهم أثبت الادراك المتعلق بالأمور الثلاثة لله لكن بغير اتصال فادراك الحوادث حرارة الجسم ونعومته موقوفة على وضع أيديهم على الجسم وأما المولى فيدرك ذلك من غير توقف على شئ وكذا يقال فى إدراك حلاوة السكر و إدراك رائحة المسك مثلا . والحاصل أن إدراكنا يتوقف على اتصال و يصاحبه لذة أو إيلام و إدراك المولى لا يتوقف على اتصال ولا يصاحبه لذة ولا إيلام فليس إدراكه كادراكنا و بعضهم

بالممكنات فقط وهو اثنان القدرة والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهو اثنان السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلى وهو العلم والكلام وأعم الصفات المتعلقة فى التعليق العلم والكلام و بين متعلق القدرة والارادة و بين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه فتزيد القدرة والارادة بتعلقهما بالمعدوم الممكن و يزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب كذات مولانا جل وعز وصفاته و يشترك القسمان فى تعلقهما بالموجود الممكن و إنما اقتصر فى العقيدة على هذه السبع ولم يعدّ معها الصفة الثامنة وهى إدراكه تعالى الطعوم والروائح ونحوهما من الكيفيات

التى تستدعى فى حقنا بحسب العادة اتصالات لأجل الخلاف الذى فى هذه الصفة هل هى فى حقه تعالى ترجع إلى العلم أم هى زائدة على العلم و يكون إدراكه تعالى لتلك الأمور بادراك زائد على العلم من غير اتصال بها ولا تتكيف الذات العلية بما جرت العادة أن تتكيف به ذواتنا عند هذا الادراك من اللذات والآلام ونحوها و يتعلق هذا الادراك على هذا القول فى حقه تعالى بكل موجود كسمعه جلّ وعزّ و بصره والذى اختاره بعض المحققين فى هذا الادراك الوقف لعدم ورود السمع به فلأجل ماوقع فيه من هذا الخلاف تركنا عده فى صفات المعانى واقتصرنا على المجمع عليه و بالله تعالى التوفيق

يقول ليس له إدراك لأن المولى يدرك هذه الأشياء الثلاثة وتنكشف له بعلمه لا بصفة زائدة وقيل بالوقف وهو الأصح فجملة الأقوال ثلاثة ولوجود هذا الخلاف فى الادراك وعدم الاتفاق عليه تركه ولم يعده صفة ثامنة بخلاف السبعة المتقدمة فللاتفاق عليها ذكرها هذا حاصل كلام الشارح (قوله التى تستدعى) أى تقتضى بحسب العادة اتصالات أى بالمذوقات والمشمومات والملموسات فأنت لا تدرك حلاوة السكر مثلا إلا إذا اتصل بالقوة الذائقة بأن تضعه على اللسان لا إن وضع على اليد فلا تدركها عادة و إن جاز عقلا فيجوز أن يخرق الله تلك العادة وتدرك حلاوة السكر بيدك أو أنفك أو بلسانك من غير اتصال (قوله لأجل الخلاف الذى فى هذه الصفة) علة لقوله لم يعد كما يشعر به قوله فلأجل ماوقع الخ و يحتمل أنه علة لقوله و إنما اقتصر و يمكن أن يكون من باب التنازع . إن قلت إن السمع والبصر قد وقع الخلاف فيهما فقد قيل إنهما نوعان من العلم وأنه يغنى عنهما فكان الأولى فى التعليل أن يقال لعدم ورود النص بهما بخلاف السمع والبصر فقد ورد النص بهما . أجيب بأن المراد بقوله لوجود الخلاف فيه أى الخلاف القوى بخلاف الخلاف فى السمع والبصر فان القول بردهما للعلم قول ضعيف (قوله من غير اتصال بها) أى بالمشمومات والمذوقات والملموسات بخلاف الحادث فانه لا يدرك تلك الأمور إلا باتصاله بها بأن يضع هذه الأمور على لسانه أو على أنفه أو يضع يده عليها كما مر (قوله ولا تتكيف) أى ولا تتصف الذات العلية بلذة عند إدراكها حلاوة السكر مثلا ولا تتصف بالألم عند إدراك مرارة الصبر مثلا (قوله من اللذات) بيان لما جرت العادة أن تتكيف به ذواتنا عند إدراك المشمومات والمذوقات والملموسات (قوله ونحوها) أى كالحرارة والبرودة الحاصل كل منهما عند مسّ الجسم الحار أو البارد . والحاصل أن الشخص منا إذا وضع يده على جسم حار تكيفت يده بالحرارة وهكذا وأما المولى فيدرك الحرارة والبرودة ولا يتكيف بهما (قوله بكل موجود) هذا ينافى ماتقدم وذلك لأنه قد تقدم أنه على القول بثبوت صفة الادراك نقول إنه يتعلق بالمذوقات والمشمومات والملموسات وما هنا يقتضى أن صفة الادراك على القول بثبوتها تتعلق بكل موجود سواء كان مشموما أو مذوقا أو ملموسا أو مسموعا أو مبصرا كان ذلك المسموع والبصر قديما أو حادثا حتى إنه يدرك ذاته وصفاته بهذا الادراك وأجيب بأن هذا إشارة لطريقة ثانية . والحاصل أن المسئلة ذات أقوال ثلاثة الأوّل أنها إدراكات ثلاثة كل واحد يتعلق بشئ خاص وقيل إنه إدراك واحد يتعلق بثلاثة أمور وقيل إنه إدراك واحد يتعلق بكل موجود وعلى هذا القول فله تعلق صلوحى قديم وتنجيزى حادث بالنظر لذواتنا فانكشاف ذواتنا به تنجيزى حادث وصلاحيته فى الأزل لانكشاف ذواتنا وأوصافنا به عند وجودنا صلوحى قديم وتعلقه بذاته وصفاته تعالى أى انكشافهما به تنجيزى قديم وأما على القولين الأولين فله تعلق تنجيزى حادث وصلوحى قديم (قوله لعدم ورود السمع به) فيه أن هذه العلة تقتضى الجزم بعدم ثبوته لا الوقف فكان الأولى أن يقول لعدم ورود السمع به مع الالتفات للشاهد . والحاصل أن المنتج لتوقف النظر لمجموع الأمرين عدم وروده وثبوته فى الشاهد وأما لو نظر لعدم ورود السمع به وحده كان منتجا لعدم ثبوته ولو نظر لحصول ذلك الادراك فى الشاهد لقيل بثبوته لأن مالم يثبت للغائب وثبت للشاهد فانه يثبت للغائب قياسا له على الشاهد (قوله لعدم ورود السمع به) أى باتصافه تعالى بالادراك فى مقام يقتضى تعلقه بمطعوم أو مشموم أى ملموس وأما وصفه بالادراك فى مقام يقتضى علمه و إبصاره وسمعه فقد ورد بالاتفاق قال تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير (قوله على المجمع عليه) أى على ما انعقد عليه إجماع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة إذ لا ينعقد إجماع دون المعتزلة وفيه أن المعتزلة من المتكلمين يقولون بنفى هذه السبعة المعانى بل يقولون إنه قادر بذاته عالم بذاته أى من غير قدرة وعلم زائدين على ذاته إلا أن يقال مراده المجمع

عليه عند طائفة أهل السنة (قوله ثم سبع الخ) ثم هنا ليست لترتيب الصفات باعتبار الزمان لأنها كلها قديمة بل للترتيب الاخبارى قال بعضهم الأولى أن يقال إن تأخير المعنوية عن المعانى لكونها مترتبة عليها فى التعقل إذ تعقل العالمية مثلا بعد تعقل قيام العلم بالذات وترتيبها عليها فى التعقل لا يقتضى المهلة بينهما لأن كلا منهما قديم وحينئذ فثم بمعنى الواو وإنما عبر بها للدلالة على ترتب المعنوية على المعانى فى التعقل وأما قول بعضهم إن ثم للترتيب الرتبى لأن رتبة المعنوية دون رتبة المعانى إذ رتبة المعنوية الثبوت فقط ورتبة المعانى الوجود ففيه نظر لأن كون المعنوية فى رتبة الثبوت لا يقتضى أنها مفضولة تعالت صفات ربنا عن كل ذلك بل كل من المعانى والمعنوية حائز لكمال الشرف فلا تفاوت فى صفاته تعالى فلا يقال هذه الصفة دون هذه الصفة أو هذه أفضل من هذه وهذا أى عدم التفاوت باعتبار ذاتها، نعم تتفاوت باعتبار التعلق فيقال هذه أكثر تعلقا من هذه ولا يقال هذه أفضل من هذه لكثرة تعلقها لما فى ذلك من إساءة الأدب ولا يصح أن يقال إنه عبر بثم هنا لبعد المعنوية عن المعانى لأن هذا إنما يصح فى السلوب لأنها عدمية والعدمى ليس بصفة حقيقة على ماقيل فهو بعيد من رتبة الوجود بخلاف الثبوت فانه قريب من الوجود وقوله ثم سبع الخ عطف على قوله قبله ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات المعانى لا على ماقبله وهو قوله فمما يجب لمولانا عشرون صفة لأن محل كون الصحيح أن العطف على الأول عند تكرار المعاطيف مالم يكن العطف بحرف مرتب ولأن المصنف قد أعاد العامل فى الجملة التى قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال ثم يجب ولم يقل ثم سبع صفات وحذف التاء هنا من العدد لأن المعدود مؤنث وهو صفات أو لأن المعدود محذوف وعند حذفه يجوز الأمران إثبات التاء وحذفها (قوله معنوية) نسبة للمعنى الذى هو واحد المعانى للقاعدة أنه إذا أريد النسبة لجمع ينسب لمفرده كما قال ابن مالك * والواحد اذكر ناسبا للجمع * فاندفع مايقال كان الأولى للمصنف أن يقول تسمى صفات معانية لأنه نسبة للمعانى وإنما نسبت هذه السبعة للمعانى لكونها تابعة لها فى التعقل (قوله ملازمة الخ) الملازمة مفاعلة فيفيد كلامه أن الملازمة من الجانبين وهو كذلك لكن أنت خبير بأن المقصود إفادة لزوم المعنوية للمعانى فكان الأحسن أن يقول وهى لازمة إلا أن يقال إنه عبر بالملازمة إشارة إلى أن المعنوية لازم مساو للمعانى لا أنه أعم منها . ثم اعلم أن التحقيق نفى هذه المعنوية وعدم ثبوتها لأن الحق نفى الأحوال وإذا كان كذلك فكان الأولى للمصنف تركها كما ترك الادراك للخلاف فيه . فان قلت كيف يكون التحقيق نفيها مع أن منكرها يكفر. فالجواب أن الكافر إنما هو نافيها المثبت لضدها كالنافى لكونه عالما وهو مثبت لكونه جاهلا وأما النافى لأن يكون له صفة قديمة يقال لها الكون عالما وهو مثبت لانكشاف الأشياء له أزلا بذاته فلا ضرر فى ذلك وأما صفات المعانى فنفى زيادتها على الذات مع إثبات أحكامها لها موجب للفسق فقط وأما نفيها مع إثبات أضدادها فهو كفر (قوله فرع الاتصاف الخ) أى فرع فى التعقل لا أنها أوجدتها وإلا كانت حادثة ولا قائل به والأولى أن يراد بالفرعية هنا اللزوم ويدل له التعبير بالملازمة فى المتن وفى الشرح وكأنه قال لأن الاتصاف بها لازم للاتصاف بالسبع الأولى (قوله فان اتصاف محل من المحال) أى ذات من الذوات (قوله لا يصح إلا إذا قام به العلم الخ) أى لأن الصفة إنما توجب حكما لمن قامت به . والحاصل أن اتصاف محل بالمعانى يوجب اتصافه بالمعنوية لأن الأولى ملزومة والثانية لازمة (قوله فصارت) أى فبسبب ماقررنا صارت الخ (قوله أى ملزومة لها) أشار به إلى أن المراد بالتعليل التلازم فمعنى كون المعانى عللا للمعنوية أن المعانى ملزومة للمعنوية والمعنوية لازمة لها وليس المراد بكون المعانى عللا فى المعنوية أنها أوجدتها (قوله فلهذا) أى فلأجل كون المعنوية لازمة والمعانى ملزومة أو لأجل تفرع الاتصاف بالمعنوية على الاتصاف بالمعانى نسبت هذه أى المعنوية إلى تلك المعانى التى هى جمع لكن

(ص) ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية وهى ملازمة للسبع الأولى (ش) إنما سميت هذه الصفات معنوية لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع الأولى فان اتصاف محل من المحال بكونه عالما أو قادرا مثلا لا يصح إلا إذا قام به العلم أو القدرة وقس على هذا فصارت السبع الأولى وهى صفات المعانى عللا لهذه أى ملزومة لها فلهذا نسبت هذه إلى تلك فقيل فيها صفات معنوية)

الصفات المعنوية

ولهذا كانت هذه سبعا مثل الأولى فالياء في لفظ المعنوية ياء النسب نسبت إلى المعنى والواو فيها بدل من الألف التي في المعنى .

(ص) (وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما .)

(ش) لما كانت هذه الصفات المعنوية لازمة لصفات المعاني رتبها على حسب ترتيب تلك فكونه تعالى قادرا لازم للصفة الأولى من صفات المعاني وهي القدرة القائمة بذاته تعالى وكونه جل وعز مريدا لازم للإرادة القائمة بذاته تعالى وهكذا إلى آخرها .

واعلم أن عدهم لهذه السبع في الصفات هو على سبيل الحقيقة إن قلنا بصفات الأحوال وهي صفات ثبوتية ليست بموجودة ولا معدومة تقوم بموجود فتكون هذه الصفات المعنوية على هذه صفات ثابتة قائمة بذاته تعالى وأما إن قلنا بنفي الأحوال وأنه لا واسطة بين الوجود والعدم كما هو مذهب الأشعري فالثابت من الصفات التي تقوم بالذات إنما هو السبع الأولى التي هي صفات المعاني أما هذه فعبارة عن قيام تلك بالذات لا أن لهذه ثبوتا في الخارج عن الذهن

القاعدة أنه إذا أريد النسبة لجمع نسب لمفرده كما مر (قوله ولهذا) أي لأجل اللزومية المتقدمة أو لأجل التعرف المذكور كانت هذه المعنوية سبعا مثل الأولى وليس معنى قوله ولهذا أي لأجل نسبتها للمعاني الذي هو أقرب مذكور (قوله نسبت إلى المعنى) أي الذي هو مفرد المعاني كما هو القاعدة في النسبة للجمع (قوله والواو فيها بدل من الألف) إن قلت إن الألف في معنى بدل عن الياء بدليل قولهم في التثنية معنيان فهلا رجعت الألف لأصلها وهو الياء في النسبة بحيث يقال معنيية . قلت رجوع الألف لأصلها وعدم إبدالها واوا يلزم عليه اجتماع ثلاث ياآت مع كسر إحداها وهذا موجب للثقل (قوله وهي كونه تعالى قادرا الخ) أي فالكونية المذكورة صفة ثابتة في نفسها قائمة بالذات لازمة للقدرة فعندنا صفتان إحداهما وجودية وهي القدرة والثانية ثبوتية لا يمكن رؤيتها وهي الكون قادرا وهكذا يقال في الباقي .

واعلم أن هذه الصفات المعنوية السبع واجبة له تعالى إجماعا على مذهب أهل السنة والمعتزلة وعلى القول بثبوت الحال وعلى القول بنفيها والخلاف إنما هو في معنى قيامها بالذات العلية كما يأتي فمن قال بنفي الحال قال معنى كونه عالما مثلا هو قيام العلم به وليس هناك صفة أخرى زائدة على قيام العلم ثابتة في خارج الذهن ومن قال بالحال قال معنى كونه عالما صفة أخرى زائدة على قيام العلم بالذات وهذه الصفة ليست موجودة بالاستقلال ولا معدومة عدما صرفا بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم أي إنها لم تبلغ درجة الوجود ولم تنحط لدرجة العدم (قوله رتبها) أي ترتيبا جعليا لا عقليا ولا طبيعيا فاللزوم علة في الترتيب محسن له لا موجب له (قوله على سبيل الحقيقة) تطلق الحقيقة على ما قابل المجاز وهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له وتطلق على نفس الأمر فيقال في الحقيقة عالم أو عالم حقيقة أي في نفس الأمر فقول الشارح على سبيل الحقيقة يصح أن يراد به كل من المعنيين والمعنى على الأول أن استعمال لفظ صفة في المعنوية استعمال اللفظ فيما وضع له لأن الصفة حقيقة في الوصف الوجودي والثبوتي على هذا القول ولا تطلق على الأمر الاعتباري إلا مجازا وكذا إطلاقها على الأمر السلبي مجاز على الأصح وقيل إنه حقيقة وعلى الثاني إنه موافق لما في نفس الأمر (قوله ثبوتية) أي منسوبة للثبوت من نسبة الجزئيات للكلي وإنما نسبت للثبوت لأنها ثابتة في خارج الذهن وهو معنى ثبوتها في نفسها (قوله ليست بموجودة) أي في خارج الأعيان بحيث يمكن رؤيتها (قوله ولا معدومة) أي في خارج الأذهان بحيث تكون معدومة عدما صرفا بل واسطة بين الموجود والمعدوم (قوله تقوم بموجود) أي كالذات العلية وكذواتنا ولا يعقل قيامها بثابت لأنها تابعة للمعاني الموجودة وهي لا تقوم إلا بموجود على أنها لو قامت بثابت لصح أن يقوم بها ثابت آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل (قوله على هذا) أي على القول بثبوت الأحوال (قوله ثابتة) أي في نفسها (قوله وأما إن قلنا بنفي الأحوال) أي مطلقا نفسية كانت أو معنوية (قوله أما هذه) أي المعنوية فعبارة أي فمعبر بها عن قيام المعاني بالذات وأما الوجود فعين الذات . وعلى هذا القول فالذي يجب معرفته من الصفات اثنا عشر الخمسة السلبية والمعاني السبعة وأما الكون قادرا الخ وإن وجب ذلك لله ووجب علينا اعتقاده إلا أنها ليست بصفات لأن قيام المعاني بالذات أمر اعتباري والاعتباريات لا تسمى صفات (قوله عن قيام تلك) أي عن قيام المعاني بالذات فكونه قادرا نفس قيام القدرة بذاته وكونه عالما نفس قيام العلم بذاته وهكذا (قوله لا أن لهذه ثبوتا في الخارج عن الذهن) أي بحيث يقال إنها قائمة بالذات وهذا لا ينافي أنها أمر اعتباري ثابت في نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض كالإمكان والحدوث وإن كان ثبوتها أضعف من ثبوت الأحوال على القول بها فالأحوال صفة قارة في الذات بخلاف الاعتبار الثابت في نفس الأمر فإنه غير قار في الذات وهناك أمر اعتباري لا ثبوت له بنفسه بل إنما يثبت باعتبار المعتبر فالأمر الاعتباري ينقسم

قسمين قسم له تحقق فى نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض وليس بصفة راسخة فى الذات بخلاف السكون عالما على أنه حال فانه راسخ فى الذات وقسم لا تحقق له إلا فى الذهن . مثال الثانى أن تعتقد الكريم بخيلا فبخله لا ثبوت له إلا باعتبار المعتبر . بقى شىء آخر وهو أن التعلق إنما هو للمعانى وأما المعنوية على القول بثبوتها فلا تعلق لها اكتفاء بتعلق المعانى وأيضا التعلق حال والحال لا يثبت للحال (قوله ومما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة) أى ومن جملة ما يستحيل فى حقه تعالى وهو خبر مقدم وعشرون مبتدأ مؤخر والواو للاستئناف والسين والتاء للطلب أى ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله و ينفى عنه عشرين صفة و إطلاق الصفة على المستحيل مجاز لأنه عدم والصفة عبارة عن المعنى القائم بالموصوف كذا قال بعضهم قال الشيخ يس وفيه نظر لأن الصفة كما صرحوا أنه ما لا يقوم بذاته وصرحوا بأن زيدا يتصف بالعمى و إن لم يكن العمى فى نفسه موجودا فى الخارج وتقدم أن القدم من صفاته تعالى وقد صرح المصنف بأنه سلبى اه و بالجملة فاطلاق الصفة على الأمر العدمى قيل إنه مجاز وقيل إنه حقيقة قال السكتانى وجعل السين والتاء للطلب بعيد لأن الطلب الذى تدل عليه السين والتاء إنما يكون من فاعل الفعل نحو استغفر واستعان وما هنا ليس كذلك إذ ليس المعنى ومما يطلب من المكلف إحالته و نفيه عن الله بل المراد ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله والذى يظهر أن السين والتاء هنا لمطاوعة أفعل نحو أراحه فاستراح وأحاله فاستحال أى قبل الإحالة وحينئذ فالمعنى ومن جملة ما يقبل الإحالة والنفى عن الله عشرون صفة وعبر بمن التبعيضية إشارة إلى عدم حصر المستحيل فيما ذكر من العشرين لأن المستحيلات أضداد لما وجب له من الكمالات وكمالاته تعالى لا تتناهى فكذلك أضدادها لكن ما نصب لنا عليه دليل عقلى أو نقلى من الكمالات وهو العشرون صفة كلفنا بمعرفتها و بمعرفة أضدادها تفصيلا وما لم ينصب لنا عليه دليل عقلى ولا نقلى لم يكلفنا بمعرفته ولا بمعرفة أضدادها تفصيلا بل إجمالا فيجب علينا أن نعتقد أن له كمالات لا تتناهى وأنه يستحيل عليه أضدادها .
إن قلت قد ذكر المصنف أن الأضداد عشرون وأنت إذا تأملت كلامه وجدتها أكثر من عشرين لأنه ذكر للارادة أضدادا كثيرة كالذهول والغفلة والعلة والطبيعة وكذا العلم . فالجواب أن أضداد الارادة كلها راجعة لشىء واحد وهو الكراهية والعلية وأضداد العلم كلها راجعة لشىء واحد وهو الجهل فصارت الأضداد عشرين بهذا الاعتبار (قوله وهى أضداد الخ) هذا من مقابلة الجمع بالجمع فتقتضى القسمة آحادا أى أن كل واحدة من هذه ضد واحدة من تلك (قوله مراده الخ) هذا جواب عما يقال قضية قوله وهى أضداد العشرين الأولى أن التقابل بين هذه الصفات المستحيلة و بين الصفات الأولى الواجبة كله من تقابل الضدين وليس كذلك بل منه ما هو كذلك كالتقابل بين العجز والقدرة ومنه ما هو من تقابل الشىء والأخص من نقيضه كالتقابل بين الوجود والعدم فان نقيض الوجود لا وجود وهو أعم من العدم بناء على القول بالحال لأن لا وجود صادق بالعدم وصادق بالثبوت وهو الحال التى هى واسطة بين الوجود والعدم وأما على القول بنفى الحال فالعدم مساو لنقيض الوجود ومنه ما هو من تقابل الشىء والمساوى لنقيضه كالقدم والحدوث .
وحاصل الجواب أن مراد المصنف بالضد هنا الضد اللغوى وهو مطلق المنافى سواء كان وجوديا أو عدميا لا الضد الاصطلاحى وهو خصوص الوصف الوجودى المقابل لمثله (قوله كل مناف الخ) هذا ضابط للضد اللغوى لا تعريف له فصح دخول كل فيه (قوله سواء كان وجوديا) أى موجودا يمكن رؤيته بحاسة البصر كالعجز فانه صفة وجودية قائمة بالعاجز وكالموت فانه صفة موجودة قائمة بالميت (قوله أو عدميا) أى منسوبا للعدم من نسبة الجزئى للكلى وذلك كالعدم (قوله كل ما ينافى صفة الخ) أى سواء كان ضدا لها حقيقة أو مساويا لنقيضها أو أخص منه (قوله لأن الصفات الأولى لما تقرر وجوبها

(ص) ومما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة وهى أضداد العشرين الأولى .
(ش) مراده بالضد هنا الضد اللغوى وهو كل مناف سواء كان وجوديا أو عدميا فكأنه يقول يستحيل فى حقه تعالى كل ما ينافى صفة من الصفات الأولى لأن الصفات الأولى لما تقرر وجوبها

له تعالى عقلا وشرعا
وقد عرفت أن حقيقة
الواجب مالا يتصور فى
العقل عدمه لزم أن لا
يقبل جل وعز الاتصاف
بما ينافى شيئا منها .
وأنواع المنافاة على ما
تقرر فى المنطق أربعة
تنافى النقيضين وتنافى
العدم والملكة وتنافى
الضدين وتنافى
المتضايفين فكل نوع
من هذه الأنواع
الأربعة لا يمكن
الاجتماع فيه بين
الطرفين أما النقيضان
فهما ثبوت أمر ونفيه

له تعالى عقلا وشرعا) المراد بالوجوب الثبوت أى لما تقرر ثبوتها بالدليل العقلى والدليل الشرعى وإن كان الناهض هو العقلى فيما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها والسمعى فى هذه الستة وقوله لما تقرر وجوبها الخ قال بعضهم لعل فيه تغليبا و إلا فالصفات المعنوية لم يتقرر وجوبها عقلا ولا شرعا بل هى عند الأشعرى من قبيل المعدومات لأنها أمور اعتبارية عنده كامر وقد يقال إن المصنف لم يدع الاتفاق على تقرر وجوبها ليحتاج لما ذكر و إنما ادعى مجرد تقرر الوجوب وتقرر الوجوب صادق مع الاتفاق ومع الاختلاف فالمعنى لما تقرر وجوبها وفاقا وخلافا فتدبر (قوله وقد عرفت) جملة حالية (قوله لزم) جواب لما (قوله وأنواع المنافاة الخ) لما ذكر أن المراد بالضد هنا الضد اللغوى وهو كل مناف وكانت أنواع المنافاة مما اختلف فيه المناطقة والأصوليون ذكر ماعند المناطقة فيها وماعند الأصوليين فقال وأنواع المنافاة أربعة وعبر غيره بقوله وأنواع التقابل أربعة (قوله أربعة) دليل الحصر فيها أن المتقابلين إما أن يكونا وجوديين أو وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فلا يخلو إما أن يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أو لا الأول المتضايفان كالأبوة والبنوة والثانى المتضادان كالبياض والسواد و إن كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر فى العدمى كون محله قابلا للوجودى كالبصر والعمى بالنسبة لزيد مثلا لا بالنسبة للحائط فعدم وملكة و إن لم يعتبر ذلك فتقابل النقيضين كسواد ولا سواد وهذا الدليل مبنى على أن المتقابلين لا يكونان عدميين ولا دليل عليه كما قال العلامة السعد والحق أن مقابل العدمى قد يكون عدميا كالامتناع وأن لا امتناع والعمى وأن لا عمى بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون باعتبار الاتصاف بالبصر أو باعتبار عدم القابلية وعلى هذا فتزيد أقسام المتقابلة على الأربعة المذكورة (قوله فكل نوع من هذه الأنواع الأربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين) أى ولا يمكن أيضا ارتفاع الطرفين بالنسبة للنقيضين . وأما بالنسبة لغيرها فيمكن ارتفاعهما . فالأربعة أنواع إنما تشترك فى امتناع الاجتماع و إن كانت تلك الأنواع مختلفة فى التنافى بين الطرفين شدة وضعفا وأقواها النقيضان لأن تنافيهما بالذات وتنافى غيرهما بالعرض. بيان ذلك أن الخير مثلا متصف بوصفين: الأول كونه خيرا وهو ذاتى له . والثانى كونه ليس شرا وهو عرضى والنقيض وهو لا خير ينفى الوصف الذاتى والضد وهو شر ينفى الوصف العرضى ولا شك أن ما نفى الوصف الذاتى أقوى مما نفى الوصف العرضى فثبت أن النقيض أقوى من الضد وأيضا منافاة الضد كالسواد مثلا للبياض ليس لذاته بل لكونه يستلزم نقيض ضده مثلا فيلزم من صدق سواد مثلا صدق لا بياض و يلزم من صدق بياض صدق لا سواد فلو صدق بياض وسواد لاجتمع بياض ولا بياض وسواد ولا سواد وهو محال بداهة وكذلك يلزم فى المتضايفين والعدم والملكة.فاذا قيل لك ما المانع من اجتماع الضدين كالبياض والسواد ومن اجتماع المتضايفين كالأبوة والبنوة ومن اجتماع العدم والملكة كالعمى والبصر.فقل لو اجتمع الضدان أو المتضايفان أو العدم والملكة للزم اجتماع النقيضين وهو محال بالبداهة وذلك لأن كلا من الضدين مستلزم لنقيض ضده والمتضايفان كل منهما مستلزم لنقيض الآخر وكذلك العدم والملكة . واعلم أن استلزام كل واحد من هذه الثلاثة لنقيض الآخر بحسب المحل لا بحسب المفهوم و بهذا اندفع ما يقال إن الخلافين كل منهما مستلزم لنقيض الآخر فمقتضاه أنهما لا يجتمعان و إلا لزم اجتماع النقيضين مثلا البياض والحركة خلافان والحركة تستلزم لا سكون وهو شامل للا بياض والبياض يستلزم لا سواد وهو شامل للا حركة فاذا اجتمع البياض والحركة اجتمع بياض ولا بياض وحركة ولا حركة.وحاصل الدفع أن الاعتراض مبنى على أن المراد استلزام كل واحد لنقيض الآخر بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد الاستلزام بحسب المحل (قوله أما النقيضان فهما ثبوت أمر ونفيه) اعلم أن التناقض كما يكون بين

القضايا يكون بين المفردات فنقيض شجر لاشجر ونقيض زيد لازيد ونقيض زيد قائم زيد ليس بقائم إذا تقرر ذلك فقول الشارح فهما ثبوت أمر ونفيه يحتمل أن يكون تعريفا للتناقض فى المفردات وهو المناسب للمقام لأن الكلام فيها و يحتمل أن يكون التعريف للتناقض مطلقا كان فى المفردات أو القضايا بأن يقال قوله ثبوت أمر أى فى نفسه أو لغيره وقوله ونفيه أى فى نفسه أو عن غيره و يكون الشارح قصد زيادة الفائدة بادراج تناقض القضايا و إن كان الكلام ليس فيها وزيادة الخير خير . فان قلت إن النقيضين المفردين ليس ثبوت الشىء ونفيه بل الشىء الذى أثبت والذى نفى كزيد لازيد والتناقض الواقع فى القضايا ليس ثبوت المحمول للوضوع ونفى المحمول عن ذلك الموضوع كما هو ظاهر بل القضيتان اللتان أثبت فى إحداهما المحمول للموضوع ونفى فى الأخرى ذلك المحمول عن ذلك الموضوع . قلت فى الكلام حذف مضاف أى النقيضان هما ذاتا ثبوت أمر ونفيه . فان قلت هذا التعريف بالنسبة لتناقض القضايا يصدق فيما إذا اختل شرط من الشروط المعتبرة فى التناقض كوحدة الموضوع والمحمول والزمان كما إذا قلت زيد يصلى وعمرو لا يصلى زيد يصلى وزيد لا يقرأ زيد يصلى عند الظهر زيد لا يصلى عند الاصفرار والحال أنهما ليسا من النقيضين إذ يصح صدقهما وكذبهما أو أحدهما . قلت لا نسلم ذلك لأن الضمير فى قوله ونفيه يعود على الأمر الثابت وهو إذا اختل شرط من الشروط لا يصدق أن المنفى هو المثبت بعينه بل غيره بالاعتبار فالمعنى ثبوت أمر ونفى ذلك الأمر بعينه . إن قلت إن التعريف غير مانع لصدقه على العدم والملكة كما فى قولك عمى و بصر ذلك لأن قوله ثبوت أمر ونفيه أعم من أن يكون المحل قابلا للملكة أم لا . قلت لا نسلم صدق التعريف على العدم والملكة وذلك لأن المراد بقوله ونفيه أى رفعه بأداة النفى فقولنا بصر وعمى لا يصدق عليهما ثبوت أمر ونفيه لأن نفى بصر لا بصر وأما عمى فليس نفيا له و إن كان مساويا لنفيه وتعريف العدم والملكة بأنه ثبوت أمر ونفيه فهو من التعريف باللزوم و إرادة اللازم لأنه يلزم من نفى البصر عما من شأنه البصر العمى فأطلق النفى وأراد العمى فافهم كذا ذكره الشيخ الملوى (قوله كثبوت الحركة) أى كالحركة الثابتة وقوله ونفيها لو قال وكالحركة المنفية كان أولى (قوله وأما العدم والملكة) اعلم أن الملكة عبارة عن الأمر الوجودى القائم بالشىء كالبصر فانه أمر وجودى قائم بالعين والعدم عبارة عن انتفاء تلك الملكة عن المحل الذى شأنه أن يتصف بتلك الملكة وقت انتفائها فقول الشارح عما من شأنه أن يتصف به أى عن المحل الذى شأنه أن يتصف به وقت النفى والتمثيل لمقابلة العدم للملكة بمقابلة العمى للبصر بناء على مذهب الحكماء وعند المتكلمين العمى وصف وجودى قائم بالعين كالبصر وحينئذ فالتقابل بينهما من تقابل الضدين . واعلم أن المعتبر فى تقابل العدم والملكة أن يكون محل العدم قابلا للملكة وقت انتفائها ولا يكفى كون محل العدم قابلا لها باعتبار شخصه أو نوعه أو جنسه القريب أو البعيد من غير أن يكون قابلا لها وقت انتفائها فانتفاء اللحية عن الكوسج أى من جاء أوان إنبات لحيته ولم تنبت من قبيل عدم الملكة لأنه قد انتفت اللحية عن محل من شأنه أن يتصف وقت انتفائها بخلاف انتفاء اللحية عن الأمرد كابن عشر سنين فانه ليس من قبيل عدم الملكة لأنه ليس شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها عنه و إن كان قابلا لها بحسب الشخص وكذا ليس من قبيل عدم الملكة نفى اللحية عن المرأة لأنها لا تقبلها بحسب الوقت والشخص و إن قبلتها بحسب النوع وهو الانسان وكذا نفيها عن الفرس لأنها لا تقبلها بحسب الوقت ولا بحسب شخصها ولا بحسب نوعها و إن قبلتها بحسب جنسها القريب وهو الحيوان وكذا ليس من قبيل عدم الملكة نفى اللحية عن الشجر لأنه لا يقبلها بحسب الوقت ولا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وان قبلها بحسب جنسه القريب له وهو جسم نام وكذا ليس منه نفى اللحية أى انتفاؤها عن الحائط لأنها لا تقبلها بحسب الوقت ولا بحسب الشخص ولا بحسب النوع و إن قبلتها بحسب

كثبوت الحركة ونفيها وأما العدم والملكة فهما ثبوت أمر ونفيه عما من شأنه أن يتصف به كالبصر والعمى مثلا فالبصر وجودى وهى الملكة والعمى نفيه عما من شأنه أن يتصف بالبصر ولهذا لا يقال فى الحائط أعمى

لأنه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر عادة وبهذا فارق هذا النوع النقيضين فان كلا من النوعين و إن كان هو ثبوت أمر ونفيه لكن النفى فى تقابل العدم والملكة مقيد بنفى الملكة عما من شأنه أن يتصف بها وفى النقيضين لا يتقيد بذلك . وأما الضدان فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا تتوقف عقلية أحدهما على عقلية الآخر ومثالهما البياض والسواد ومرادنا بغاية الخلاف التنافى بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما واحترز بذلك من البياض مع الحركة مثلا فانهما أمران وجوديان مختلفان فى الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف التى هى التنافى لصحة اجتماعهما إذ يمكن أن يكون المحل الواحد متحركا أبيض. وأما المتضايفان

جنسها وهو مطلق جسم وكذا ليس من قبيل عدم الملكة إثبات العمى للأكمه أو العقرب لأن الأول إنما يقبل البصر بحسب النوع والثانى إنما يقبله بحسب الجنس القريب وكذا ليس منه انتفاء الحركة الارادية عن الجبل لأنه إنما يقبلها باعتبار جنسه وهو الجسم (قوله لأنه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر) أى بحسب الوقت وكذا لا تقبل الاتصاف به بحسب الشخص ولا بحسب النوع ولا بحسب الجنس القريب ولا المتوسط و إن قبلت الاتصاف به باعتبار الجنس البعيد وهو مطلق جسم (قوله عادة) أى فى العادة المستمرة و إلا فيجوز أن تتصف به خرقا للعادة (قوله و بهذا) أى بهذا القيد وهو قوله عما من شأنه أن يتصف به فارق هذا النوع وهو العدم والملكة النقيضين (قوله مقيد الخ) مفاد العبارة أن بين العدم والملكة والنقيضين عموما وخصوصا مطلقا مع أن بينهما التباين. والجواب أن قوله والنقيضان لا يتقيدان بذلك أى بالشأنية المذكورة بل يتقيدان بعدمها فظهر التباين . والحاصل أن العدم والملكة ملحوظ فيه الشأنية أى كون المحل الذى نفيت عنه الملكة شأنه أن يتصف بها بحسب الوقت والنقيضين ملحوظ فيهما عدم تلك الشأنية فالنقيض المنفى يشترط فى كونه نقيضا أن لا يكون شأنه الثبوت (قوله فهما المعنيان) هذا يشعر بأنه لا تضاد بين ذاتين ولا بين ذات ومعنى (قوله الوجوديان) أى اللذان يمكن رؤيتهما هذا وصف كاشف إذ صفة المعنى لا تكون إلا وجودية لكنه دفع به ما يتوهم أن المراد بالمعنى ما ليس ذاتا ولو كان عدميا وخرج به النقيضان والعدم والملكة (قوله اللذان بينهما غاية الخلاف) أى بينهما الخلاف الغائى وفسره الشارح بالتنافى بأن لا يجتمعا فيشمل البياض والصفرة والبياض والحمرة وفسره بعضهم بغاية التنافى كالبياض مع السواد أما البياض والصفرة فمتنافيان فقط لا متضادان فالتنافى مقول بالتشكيك وهذا خارج بهذا القيد قال بعضهم وهذا أصل حقيقة التضاد و إن كان ما قاله الشارح مشهورا وعلى هذا فتزيد أقسام المنافاة على أربعة (قوله ولا تتوقف عقلية أحدهما) أى ولا يتوقف تعقل أحدهما وتصوره على تعقل الآخر أى تصوره وخرج بهذا القيد المتضايفان . إن قلت إنهما خارجان عن قوله المعنيان الوجوديان لما تقدم من أن المعنيين الوجوديين ما يمكن رؤيتهما والمتضايفان ليسا بهذه المثابة وحينئذ فلا حاجة للاتيان بقوله ولا يتوقف الخ لاخراج المتضايفين . وأجيب بأنهما و إن كانا خارجين لكن لما كان يتوهم أن المراد بالمعنى الوجودى ما ليس عدميا أى كما يأتى فى المتضايفين ولا شك أنه بهذا المعنى شامل للمتضايفين أتى بهذا القيد تحقيقا لاخراجهما كذا قرر شيخنا وذكر بعضهم أن المراد بقوله المعنيان الوجوديان أعم من أن يكونا موجودين فى الخارج فقط أو فى الذهن فقط أو فيهما فلذا احتاج لاخراج المتضايفين بقوله ولا يتوقف الخ (قوله ومثالهما البياض والسواد) أى فانهما معنيان وجوديان بينهما غاية الخلاف لا يمكن اجتماعهما أى اتصاف محل واحد بهما (قوله ومرادنا بغاية الخلاف التنافى بينهما) أى فكأنه قال الأمران الوجوديان اللذان بينهما تناف بحيث لا يصح اجتماعهما والمراد باجتماعهما اتصاف المحل الواحد بهما. فان قلت إن تعريف الضدين المذكور غير مانع لصدقه على المثلين فانهما أمران وجوديان بينهما تناف لأنه لا يمكن اجتماعهما و يصح ارتفاعهما ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر . وأجيب بأن المراد بقوله بينهما غاية الخلاف أى بينهما تناف منسوب للخلافين فخرج المثلان لأن بينهما تنافيا منسوبا للمثلين (قوله من البياض مع الحركة مثلا) أى وكذا كل متخالفين فى الحقيقة يمكن اجتماعهما كالقدرة والعلم والأكل والقيام وغير ذلك (قوله إذ يمكن أن يكون المحل الواحد متحركا أبيض) أى فالخلافان يجوز اجتماعهما أى اتصاف المحل الواحد بهما مع بقاء كل على مغايرته للآخر وأما قيامهما بمحل على أن يكون كل منهما عين الآخر فهل يمكن ذلك أم لا فيه خلاف مثلا الجسم هل يجوز عقلا أن تقوم به الحلاوة والسواد على أن تكون الحلاوة عين السواد أو لا يجوز فقال بعضهم بالمنع لما يلزم عليه من ثبوت

التضادّ وعدمه لشئ واحد وذلك لأنّ السواد من حيث كونه سوادا يضادّ البياض ومن حيث كونه حلاوة لايضادّه فلوكان السواد حلاوة لزم أنه مضاد للبياض وغير مضادّ له وكون الشئ مضادا لشئ وغير مضادّ له باطل بالبداهة لما فيه من اجتماع النقيضين فما أدّى له باطل وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا وليس فى ذلك اجتماع النقيضين لأنّ شرط التناقض اتحاد الجهة وهنا مختلفة وذلك لأنّ مضادة السواد للبياض من حيث اتصافه بالسكون سوادا وعدم مضادته من حيث اتصافه بالسكون حلاوة والقول الأوّل وهو القول بالمنع قول المحققين وطردوا ذلك فى الحادث كما مثلنا وفى القديم فيمتنع أن تكون القدرة مثلا علما وذلك لأنّ القدرة خاصيتها التأثير فى متعلقها والعلم خاصيته انكشاف المتعلق به فلو كانت القدرة علما لكانت بخاصية الأولى تضاد العجز وباعتبار الخاصية الثانية لاتضاده وإنما تضاد الجهل فيلزم أنّ القدرة مضادة للعجز غير مضادة له وهذا باطل لأنه اجتماع النقيضين فما أدى إليه باطل (قوله فهما الأمران الوجوديان) خرج النقيضان والعدم والملكة (قوله اللذان بينهما غاية الخلاف) أى اللذان بينهما تناف أى بحيث لايمكن اجتماعهما (قوله وتتوقف الخ) خرج الضدّان كالحركة والسكون والسواد والبياض (قوله وتتوقف عقلية أحدهما) أى تعقل أحدهما وتصوّره على تعقل الآخر وتصوّره (قوله كالأبوّة) هى كون الحيوان متولدا عنه آخر من نوعه والبنوّة كون الحيوان متولدا عن آخر من نوعه (قوله والمراد بالوجود الخ) أى فهو مجاز وهو يحتاج لقرينة ولم توجد فالأحسن أن يقال إنّ التعريف مبنى على كلام الحكماء من أنّ الاضافيات موجودة (قوله لا أنهما موجودان فى الخارج) أى فى خارج الذهن بحيث يمكن رؤيتهما (قوله لاوجود لهما فى الخارج عن الذهن) خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا إلى أنّ الأمور النسبية كالاضافيات وغيرها أعراض موجودة . دليل ماذكره المحققون من أنهما اعتباريان لاوجود لهما فى الخارج أن الاضافيات لوكانت موجودة لكانت حالة فى محل وحلولها فى المحل إضافى فهو موجود فيكون حالا فى محل وحلوله إضافة فيكون موجودا حالا فى محل وهكذا فيلزم التسلسل فى الموجودات فتعين أنها اعتبارات لاقيام لها بمحل فهى ليست من جملة العالم لأن العالم عبارة عن الموجودات والأحوال على القول بثبوتها وليس منه الاعتبار بقسميه . واستدلّ من قال بوجود الاضافيات بالقطع بفوقية السماء وتحتية الأرض وأبوّة زيد و بنوّة عمرو سواء وجد اعتبار العقل أولم يوجد فيكون ذلك وجوديا لا اعتباريا عقليا وردّ بأنّ القطع إنما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما فى قولنا زيد أعمى وهذا لايستدعى وجود الفوقية والعمى إذ لا تلازم بين صدق القضية ووجود طرفيها . بقى شئ آخر وهو أنّ تعريف المتضايفين غير مانع لصدقه بالمتلازمين اللذين بينهما لزوم بين بالمعنى الأخص كالأربعة والزوجية فانه إذا تعقل أحدهما لزم تعقل الآخر . والجواب أن المتلازمين المذكورين و إن كان يلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر إلا أنه لايتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كما فى المتضايفين . والحاصل أن تعقل الزوجية تابع لتعقل الأربعة وليس متوقفا عليه بخلاف الأبوّة والبنوّة فانّ تصوّر كل واحد منهما متوقف على تصوّر الآخر (قوله وأهل الأصول يجعلون أقسام المنافاة) أى الواقعة بين المعانى إذ لاتنافى بين الذوات (قوله اثنين) أى إنهم يردون الأقسام الأربعة عند المناطقة إلى اثنين لأنهم ليس عندهم مافيه المنافاة إلا اثنان لأنهم يثبتون المثلين فيقولون بالتنافى بينهما بامتناع اجتماع طرفيهما (قوله و يجعلون العدم والملكة داخلين فى النقيضين) مراده أنهم استغنوا بذكر النقيضين عن ذكر العدم والملكة فقد سكتوا عن ذكرهما استغناء بذكر النقيضين بقرب العدم والملكة منهما لدخولهما تحت مطلق الايجاب والسلب و إن اختلف بعد ذلك وليس المراد بادخالهم العدم والملكة فى النقيضين أنهم جعلوا العدم والملكة

فهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف وتتوقف عقلية أحدهما على عقلية الآخر كالأبوّة والبنوّة مثلا والمراد بالوجود فى المتضايفين أن كلا منهما ليس معناه عدم كذا لأنهما موجودان فى الخارج إذ من المعلوم عند المحققين أن الأبوّة والبنوّة أمران اعتباريان لاوجود لهما فى الخارج عن الذهن وأهل الأصول يجعلون أقسام المنافاة اثنين فقط تنافى الضدين وتنافى النقيضين و يجعلون العدم والملكة داخلين فى النقيضين والمتضايفين داخلين فى الضدّين

من أفراد النقيضين لتباينهما فى الواقع لاختلافهما حكما وصورة لأن النقيضين لايرتفعان والعدم والملكة يرتفعان وذلك لأن النقيضين بالملكة ونفيها بصيغة السلب والعدم والملكة بملكة وصفة تقابلها وتنافيها خالية عن أداة السلب و إن كان معناها انتفاء فالبصر ولا بصر نقيضان والعمى والبصر عدم وملكة وقوله والمتضايفين أى ويجعلون المتضايفين داخلين فى الضدين مرادهم أنهم استغنوا بذكر الضدين عن ذكر المتضايفين فقد سكتوا عنهما استغناء بذكر الضدين لقرب المتضايفين منهما من جهة أنه لاسلب فيهما وليس المراد أنهم جعلوا المتضايفين من أفراد الضدين لتباينهما لأن الضدين أمران وجوديان لايتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر والمتضايفين أمران اعتباريان يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كذا قرره شيخنا تبعا لبعضهم . وأنت خبير بأن اسقاط العدم والملكة والمتضايفين مخل بذكر أنواع التقابل . وذكر بعضهم أن مراد الشارح بقوله ويجعلون العدم والملكة داخلين فى النقيضين أى يجعلونهما من أفراد النقيضين و يطلق عليهما النقيضان فى اصطلاحهم فيعرفون النقيضين بتعريف عام بحيث يشملهما فهو اصطلاح مخالف لجعل الأقسام أربعة وقد وقع فى كلامهم أن السلب والايجاب يطلق بمعنى عام يشمل العدم والملكة وكذا قوله و يجعلون المتضايفين داخلين فى الضدين أى إنهم يجعلون المتضايفين من أفراد الضدين و يعرفون الضدين بأمر عام يشملهما كأن يقال مثلا الضدان أمران وجوديان متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر سواء توقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أم لا فهو اصطلاح مخالف لمن جعل الأقسام أربعة (قوله ولهذا يقولون الخ) الاشارة راجعة لجعلهم العدم والملكة داخلين فى النقيضين والمتضايفين فى الضدين أى ولأجل هذا الدخول يقولون إن المعلومات أى الأمور التى تتعقل وتعلم منحصرة فى أربعة ولم يقولوا منحصرة فى ستة (قوله المثلين) إما بدل من أقسام أو من أربعة وعلى كل فهو مجرور إما بالمضاف على الأول أو بحرف الجر على الثانى على الصحيح ويحتمل أنه منصوب بفعل محذوف تقديره أعنى فهو بدل مقطوع والبدل يقطع كما صرح به ابن هشام (قوله لأن المعلومين) أى من المعانى لامن الذوات (قوله إن أمكن اجتماعهما) أى كالبياض والحركة والعلم والقدرة (قوله فان لم يمكن مع ذلك) أى مع عدم إمكان اجتماعهما (قوله و إن أمكن مع ذلك) أى مع عدم إمكان اجتماعهما (قوله فخرج من هذا أن القسم الأول الخ) أورد عليه أنه لم يخرج منه أن الخلافين يرتفعان لأنه لم يتعرض لارتفاعهما فيه و إنما تعرض فيه لعدم اجتماعهما إلا أن يقال قوله وهما يجتمعان و يرتفعان الخ كلام مستأنف (قوله كالكلام والقعود) أى فانهما يرتفعان إذا كان المحل قائما ساكنا (قوله والثانى النقيضان لايجتمعان ولا يرتفعان) قد تقرر أن العدم والملكة داخلان عندهم فى النقيضين فاقتضى أنهما لايجتمعان ولايرتفعان أى لا يصدقان ولا يكذبان وهذا مشكل لأنهم صرحوا بأن العدم والملكة يكذبان لعدم الموضوع فان الشخص المعدوم لايصدق عليه العمى ولا البصر فكيف مع هذه الخاصة للعدم والملكة يكونان داخلين فى النقيضين . وحاصل الجواب ماتقدم أن المراد بدخولهما تحت النقيضين الاستغناء بذكر النقيضين وتعريفهما عن ذكر العدم والملكة وتعريفهما بتعريف خاص لأن العدم والملكة والنقيضين اشتركا فى أن كلا منهما ثبوت أمر ونفيه و إن اختلفا فى شىء آخر وهو ثبوت تلك الخاصة للعدم والملكة وهى أنهما يكذبان لعدم الموضوع فرجعت المخالفة فى عدها أربعة أو اثنين لأمر لفظى لاطائل تحته بل مضر لايهامه خلاف المقصود . والحاصل أن كلا من المناطقة والأصوليين معترف بثبوت العدم والملكة فى نفس الأمر وانما الخلاف بينهما من جهة أن المناطقة يعرفونها بتعريف خاص والأصوليين يستغنون بتعريف النقيضين لقربهما (قوله والثالث الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان) كان عليه أن يزيد مع اختلافهما فى

ولهذا يقولون المعلومات منحصرة فى أربعة أقسام المثلين والضدين والخلافين والنقيضين لأن المعلومين إن أمكن اجتماعهما فهما الخلافان وإلا فان لم يمكن مع ذلك ارتفاعهما فهما النقيضان و إن أمكن مع ذلك ارتفاعهما فاما أن يختلفا فى الحقيقة أم لا الأول الضدان والثانى المثلان فخرج من هذا أن القسم الأول من هذه الأقسام الخلافان وهما يجتمعان و يرتفعان كالكلام والقعود لزيد والثانى النقيضان لايجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه والثالث الضدان لايجتمعان وقد يرتفعان كالحركة والسكون فانهما لايجتمعان وقد يرتفعان

لعدم محلهما الذى هو الجرم والرابع المثلان لايجتمعان وقد يرتفعان كالبياض والبياض واحتج أصحابنا على أن المثلين لا يجتمعان بأن المحل لوقبل المثلين لزم أن يقبل الضدين فان القابل للشىء لايخلو عنه أوعن مثله أوضده فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما فى المحل مع انتفاء الآخر فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال (ص) وهى العدم والحدوث وطروّ العدم (ش) اعلم أنه رتب هذه العشرين المستحيلة على حسب ترتيب العشرين الواجبة فذكر ماينافى الصفة الأولى ثم ماينافى الثانية وهكذا على ذلك الترتيب إلى آخرها فالعدم نقيض الصفة الأولى وهى الوجود والحدوث نقيض الصفة الثانية وهى القدم وطروّ العدم ويسمى الفناء وهو نقيض الصفة الثالثة وهى البقاء

الحقيقة لأجل إخراج المثلين لكونه عوّل على فهم ذلك من وجه الحصر (قوله لعدم محلهما) إنما قيد ارتفاعهما بعدم محلهما لأنه لا واسطة بين الحركة والسكون إذ لا يخلو الجرم عنهما مادام موجودا والضدان إذا كان لاواسطة بينهما فان ارتفاعهما إنما يكون لعدم محلهما وأما إذا كان هناك واسطة بين الضدين كالبياض والسواد فانهما يرتفعان مع بقاء المحل متصفا بالوسائط كالحمرة والصفرة (قوله والرابع المثلان لايجتمعان وقد يرتفعان) كان المناسب أن يزيد مع عدم اختلافهما فى الحقيقة لأجل إخراج الضدين لكنه عوّل على فهم ذلك من وجه الحصر (قوله واحتج بعض أصحابنا) فيه إشارة إلى خلاف المعتزلة القائلين باجتماع المثلين . والحاصل أنّ أهل السنة يقولون المثلان لايجتمعان واحتجوا بما ذكر الشارح وقالت المعتزلة المثلان يجتمعان وتمسكوا بأن شدّة السواد للجسم من اجتماع سوادين فأ كثر فالثوب المصبوغ يزداد سوادا باعادته للقدر وماذاك إلاباجتماع المثلين وهما السوادان وردّ بأن الثوب المذكور تعاقب عليه أنواع من السواد واحد بعد واحد لا لأنها مجتمعة فالسواد الأوّل ذهب وخلفه سواد أقوى منه (قوله بأن المحل لوقبل المثلين الخ) حاصله قياس استثنائى ذكر شرطيته وحذف الاستثنائية منه وتقريره لوقبل المحل المثلين لزم أن يقبل الضدين لكن قبول المحل للضدين باطل فبطل المقدم ولما كانت الاستثنائية ظاهرة تركها ولما كانت الملازمة فى الشرطية خفية بينها بقوله فان القابل (قوله فان القابل للشىء الخ) حاصله أن الجرم إذاقبل البياض القائم به فاما أن يقوم به ذلك البياض المخصوص أو بياض آخر مثله أو ضده كسواد أوحمرة والثلاثة لاتجتمع ولااثنان منها بل متى حل واحد منها لم يحل غيره (قوله فيخلفه ضده) أى فيخلف ذلك المثل المنتفى ضده وقد يقال هذا فى حيز المنع لأنه لايجوز أن يخلو المحل عن ذلك المثل الزائد وعن ضده لأن وجود المثل الثانى مانع من وجود المثل وأضد لشغل المحل على أن ذلك الضد الذى خلف المثل المنتفى ضد لذلك المثل المنتفى لاضد للمثل الباقى فلم يلزم اجتماع الضدين قال الشيخ الملوى وهذا ممنوع للقاعدة المقررة أن المحل إذا قبل عرضا مّا فلايخلو من القبول له أومثله أوضده وحينئذ فعلى تقدير لو قبل المحل مثلين وانتفى أحد المثلين عن المحل قبل المحل ضد ذلك المنتفى للقاعدة ولامعنى لقبوله ذلك إلاجواز اتصافه به فيلزم اجتماع الضدين إذضد أحد المثلين ضد للآخر لصدق التعريف عليه . واعلم أنه على القول باتحاد علم الحادث وان تعدّد متعلقه لايرد إشكال وهذا القول اعتمده اللقانى والذى اعتمده المصنف تعدد العلم بتعدد المعلوم وعليه فيقال إن تلك العلوم القائمة بالقلب ليست متماثلة بل هى متخالفة سواء تماثل متعلقها كالعلم ببياضين أو اختلف كالعلم بالبياض والسواد فهو من اجتماع المختلفات لامن اجتماع الأمثال كذا ذكر بعضهم وذكر الشيخ الملوى أنه على القول بتعدد العلم بتعدد المعلوم لابد من القول باجتماع المثلين أوالقول بأن كل علم قام بجوهر فرد لا لأنها مجتمعة فى جوهر واحد (قوله وهى العدم والحدوث الخ) اعلم أن ماكان من الصفات الواجبة دليله عقلى كان ضده من المستحيلات دليله عقلى وما كان من الصفات الواجبة دليله سمعى فضده من المستحيلات دليله كذلك (قوله ثم ماينافى الخ) ثم هنا لمجرد الترتيب (قوله فالعدم نقيض الصفة الأولى وهى الوجود) فيه أن العدم أخص من نقيض الوجود لأن نقيض الوجود لاوجود وهو يصدق بالعدم و بالثبوت هذا على القول بثبوت الأحوال وأما على القول بنفيها فالعدم مساو لنقيض الوجود. والحاصل أن العدم ليس نقيضا للوجود بل إما مساو لنقيضه أوأخص منه . وأجيب بأن المراد بقوله نقيض الصفة الأولى أى مناف لها وكذا يقال فى قوله والحدوث نقيض الصفة الثانية وهى القدم وطروّ العدم نقيض الصفة الثالثة وهى البقاء لأن الحدوث ليس نقيضا للقدم بل أخص من نقيضه لأن نقيض القدم لاقدم وهو يصدق بالحدوث أى الوجود بعد عدم وبالأعدام الأزلية ولأن طروّ العدم مساو لنقيض

البقاء

البقاء وهو لابقاء (قوله واستحالة العدم الخ) القصد من هذا الكلام الدلالة على أن عطف الحدوث
وطروّ العدم على العدم ليس من عطف المباين وكذلك عطف القدم والبقاء على الوجود بل إمامن
عطف الخاص على العام أومن عطف اللازم على الملزوم ولأجل أن القصد ماذكر عبرالشارح بالفاء
المؤذنة بالسببية بقوله فيماياتى فعطف الخ (قوله تستلزم استحالة الصفتين) وجهه أن طروّ العدم عبارة
عن العدم الطارئ وهوجزء من مطلق العدم وكذا الحدوث الذى هو الوجود بعد عدم جزء من
جزئياته مطلق العدم باعتبار أن العدم لازم له أى للحدوث ومن المعلوم أنه إذا انتفى الكلى انتفت
جزئياته (قوله لم يتصوّر) أى العدم أى لم يصدّق العقل بحصول العدم لاسابقا ولا لاحقا والأولى حذف
هذا لأنه لاحاجة له وكان يقول لأن نفى العدم يلزمه نفى جزئياته التى هى أعدام مقيدة (قوله و بهذا)
أى بما تقدّم من بيان استلزام استحالة العدم لاستحالة الصفتين الأخيرتين تعرف الخ وذلك أن استحالة
العدم وامتناعه مساوية لوجوب الوجود إذ كل ماوجب وجوده استحال عدمه و بالعكس لأن الحق
نفى الحال والواسطة كما أن استحالة الصفتين الأخيرتين مساوية لوجوب القدم والبقاء وإذا ثبت
التساوى بين الملزومين واللازمين لزم منه التساوى فى بيان اللزوم فصار كل واحد يستلزم ماعطفت
عليه واستحالة العدم تستلزم استحالة الحدوث وطروّ العدم ووجوب الوجود مستلزم للقدم والبقاء
(قوله أن وجوب الوجود الخ) أى لأن الوجود إذا كان واجبا أى لايقبل الانتفاء بحال أى لاسابقا ولا
لاحقا يلزم منه وجوب القدم والبقاء وذلك لأن القدم نفى العدم السابق والبقاء نفى العدم اللاحق
(قوله فعطف القدم والبقاء هنالك على الوجود من عطف الخاص على العام أواللازم على الملزوم)
فيه بحث من وجوه : أولها أن مقتضى قوله سابقا واستحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين
الأخيرتين عليه وقوله بعده و بهذا تعرف أن وجوب الوجود له يستلزم وجوب القدم والبقاء إذ الملتفت له
فى العطف اللزوم لا العموم والخصوص. ثانيها أن كلامه حيث جعل الوجود عاما يقتضى أنه كلى له
جزئيات من جملتها القدم والبقاء وهو لايصح لأنهما سلبيان والوجود غير سلبى لأنه إماعين الذات أو
حال واجبة للذات وكيف يصح أن يكون السلبى من أفراد الوجودى . ثالثها أن مقتضى كونه من عطف
اللازم على الملزوم بطلان جعله من عطف الخاص على العام لأن اللازم إمامساو لملزومه أوأعم منه
والمطابق لذلك أن يجعل من عطف العام على الخاص لامن عطف الخاص على العام . وأجيب بأن مراد
الشارح بقوله فعطف القدم والبقاء أى باعتبار وصفهما بالوجوب وقوله على الوجود أى بهذا الاعتبار
وقوله من عطف الخاص على العام مراده بالخاص ما كان متحملا لفرد لاما كان جزئيا ومراده بالعام
ما كان متحملا لفردين لاما كان كليا ، ولا شك أن وجوب الوجود وهوعدم قبول الانتفاء سابقا
ولاحقا متحمل لفردين القدم والبقاء وكل منهما متحمل لفرد واحد . بيان ذلك أن وجوب الوجود
فى قوّة قضية كلية قائلة لاينفى وجوده بحال والقدم فى قوّة قضية جزئية قائلة لاعدم سابق والبقاء كذلك
فى قوّة قضية جزئية قائلة لاعدم لاحق وهما من أفراد الكلية الأولى لأن مالاينفى وجوده بحال صادق
على لاعدم سابق وعلى لاعدم لاحق ومن المعلوم أنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية فقول الشارح
من عطف الخاص على العام أواللازم على الملزوم أو للتخيير أى إنك مخير إن شئت جعلت العطف من
عطف الخاص على العام نظرا لقلة أفراد المعطوف وان شئت جعلته من عطف اللازم نظرا إلى أنه يلزم
من صدق الكلية صدق الجزئية فلا منافاة بين كون القضية الجزئية خاصة لدخولها فى الكلية وقلة
أفرادها و بين كونها لازمة لها لاستلزام الكلية للجزئية (قوله كعطف الحدوث وطروّ العدم على العدم
هنا) تشبيه فى مجموع الأمرين أعنى كونه عطف خاص على عام أولازم على ملزوم وقوله كعطف الحدوث

واستحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه جلّ وعزّ وهما الحدوث وطروّ العدم لأن العدم إذا كان مستحيلا فى حقه تعالى لم يتصوّر لاسابقا ولا لاحقا و بهذا تعرف أن وجوب الوجود له جلّ وعزّ يستلزم وجوب القدم والبقاء له تبارك وتعالى فعطف القدم والبقاء هنالك على الوجود من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم كعطف الحدوث وطروّ العدم على العدم هنا و إنما لم يكتف بالأوّل فى الموضعين [لأن المقصود ذكر الصفات الواجبة والمستحيلة على التفصيل لأنه لواستغنى فيها بالعام عن الخاص و بالملزوم عن اللازم لكان ذلك ذريعة إلى جهل كثير منها

وطروّ العدم على العدم أى باعتبار وصف الجميع بالاستحالة كما يشير إلى ذلك كلام الشارح فى حله و بيان ذلك أن استحالة العدم فى قوة قضية كلية قائلة لا عدم يجوز فى حقه تعالى بحال لا سابقا ولا لاحقا والحدوث فى قوة قضية جزئية قائلة لا عدم سابق عليه وطروّ العدم فى قوة قضية جزئية قائلة لا عدم لاحق له وهما من أفراد الأولى ومن المعلوم أنه يلزم من صدق النفى فى القضية الكلية صدقه فى الجزئية التى هى من أفرادها فان شئت جعلت العطف من عطف الخاص نظرا لقلة أفراد المعطوف و إن شئت جعلته من عطف اللازم لأنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية ولا منافاة بين كون الشئ خاصا و بين كونه لازما لأن عطف الجزئية يجتمع فيه البابان لأن كونها خاصة باعتبار قلة أفرادها ودخولها فى الكلية وكونها لازمة باعتبار استلزام الكلى للجزئى . واعلم أن طروّ العدم ظاهر فيه الخصوص لأنه من أفراد مطلق العدم وأما الحدوث فخصوصيته باعتبار لازمه وهو العدم إن فسر بالتفسير المشهور وهو الوجود بعد عدم وأما لو فسر بما قاله بعضهم من أنه العدم السابق على الوجود فالخصوص فيه حينئذ ظاهر (قوله لخفاء اللوازم) ناظر لجعل العطف من قبيل عطف اللازم على الملزوم (قوله وعسر إدخال الخ) ناظر لكون العطف من قبيل عطف الخاص على العام (قوله وخطر الجهل فى هذا العلم عظيم) الخطر بفتح الخاء والطاء فى الأصل الاشراف على الهلاك والمراد هنا بخطر الجهل المشقة المترتبة عليه و إنما قال فى هذا العلم للاشارة إلى أن الجهل بسائر العلوم الشرعية كالفقه دون الجهل بعلم العقائد إذ غايته أن يكون عاصيا بجهل ما يجب عليه علمه بخلاف الجهل بما يجب لله وما يستحيل عليه فانه كفر ولذا وصف الخطر فى هذا العلم بالعظم (قوله والاحتياط) بالرفع عطف على الاعتناء و بالجرّ عطف على مزيد أو على الايضاح (قوله بيواقيت الايمان) من إضافة المشبه به للمشبه أو أنه استعار اليواقيت لجزئيات الايمان الكامل و إثبات التحلى ترشيح (قوله سواء الطريق) أى الطريق السواء أى المستقيم والمراد به الدين الحق (قوله والمماثلة للحوادث) هو مساو لنقيض المخالفة للحوادث فالتقابل بينهما من تقابل الشئ والمساوى لنقيضه لأن نقيض مخالفة لا مخالفة و يساويه المماثلة فلا يجتمعان ولا يرتفعان وقال للحوادث ولم يقل للممكنات التى هى أعم لأنه لا يتوهم مماثلته تعالى للمعدوم الداخل تحت الممكن لأنه تقدم أن من جملة صفاته تعالى الواجبة له الوجود ولابدّ للمتماثلين من الاشتراك فى جميع الصفات فاذا كان أحدهما موجودا والآخر معدوما انتفت المماثلة . ثم لا يخفى أن المصنف ذكر فيما تقدّم فى الواجبات أن المخالفة للحوادث أن لا يماثل شيئا منها فى الذات ولا فى الصفات ولا فى الأفعال فالمماثلة المستحيلة على هذا التفصيل إما فى الذات و إما فى الصفات و إما فى الأفعال فأشار للمماثلة فى الذات بقوله بأن يكون جرما أو يكون عرضا أو يكون فى جهة للجرم أو له هو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان أو يتصف بالصغر أو الكبر وأشار لمماثلته تعالى للحوادث فى الصفات بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث وأشار لمماثلته تعالى للحوادث فى الأفعال بقوله أو يتصف بالأغراض فى الأفعال والأحكام فأنواع المماثلة عشرة واذا علمت هذا تعلم أن الأولى للمصنف أن يقدم قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر قبل قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث لأن قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر من جملة ما تحصل به المماثلة فى الذات وأما قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث فهو إشارة لمماثلة الحوادث فى الصفات (قوله بأن يكون جرما الخ) لما كانت الحوادث منحصرة فى الأجرام والأعراض انحصرت مماثلة ذاته للحوادث فى مماثلتهما فلذا قال بأن يكون جرما أو عرضا أى و تحصل المماثلة للحوادث فى الذات بسبب كونه جرما و بسبب كونه عرضا الخ فذكر المصنف أوّلا استحالة مماثلته لواحد منهم ثم ذكر لوازمهما لينبه على استحالتها كاستحالة الجرمية والعرضية هذا وكان الأولى حذف قوله أو يكون عرضا لأن الكلام فى استحالة مماثلة ذاته تعالى لذوات الحوادث المشاركة لذاته تعالى فى أن كلا

لخفاء اللوازم وعسر إدخال الجزئيات تحت كلياتها وخطر الجهل فى هذا العلم عظيم فينبغى الاعتناء فيه بمزيد الايضاح على قدر الامكان والاحتياط البليغ لتحلية القلوب بيواقيت الايمان وبالله سبحانه التوفيق وهو الهادى من يشاء بمحض فضله إلى سواء الطريق (ص) والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما

قائم بنفسه تأمل (قوله أى تأخذ الخ) هذا تفسير للجرم بما هو من صفاته التى لا يعقل بدونها وهو التحيز فهو تفسير باللازم ويقع فى كلام أهل هذا الفن ألفاظ ثلاثة التحيز والمتحيز والحيز فالمتحيز الجرم والتحيز أخذه قدر ذاته من الفراغ والحيز هو القدر الذى أخذه الجرم من الفراغ وإنما عبر بالجرم دون الجسم والجوهر لأنه أعم منهما إذ هو عبارة عما أخذ قدر ذاته من الفراغ سواء كان مركبا أولا والجوهر هو الذى لم يتركب بأن بلغ فى الدقة إلى حد لا يقبل معه القسمة عقلا والجسم عبارة عما تركب من جوهرين فأكثر فلو قال بأن يكون جسما لاقتضى أن مماثلته للحوادث إنما تكون بكونه مركبا فلو كان جوهرا فردا لا يكون مماثلا ولو قال بأن يكون جوهرا لاقتضى أنه إنما يكون مماثلا بسبب كونه جوهرا فلو كان مركبا لا يكون مماثلا فعبر بالجرم الصادق بكل منهما (قوله من الفراغ) متعلق بتأخذ أو صفة لقدرا أى تأخذ من الفراغ قدرا أو تأخذ قدرا كائنا من الفراغ فذات الله ليست كذات الحوادث تأخذ قدرا من الفراغ ولا يعلم الله إلا الله (قوله يقوم بالجرم) على حذف أى التفسيرية لأن هذا تفسير للعرض بما هو من لوازمه لأن من صفات نفسه أن يقوم بمحل ويستحيل قيامه بنفسه فجملة يقوم بالجرم جارية مجرى التفسير للعرض وليست نعتا لعرض بناء على القاعدة النحوية من أن الجمل بعد النكرات صفات لأن الصفات قيود للموصوفات فى الأصل فتوهم أن هناك عرضا لا يقوم بالجرم وليس كذلك وإنما عبر بالعرض لأنه أخص من الصفة فكل عرض صفة ولا عكس بدليل أنه يقال صفات الله لا أعراضه فالعرض لا يكون إلا حادثا والصفة قد تكون حادثة إذا كانت لحادث وقد تكون قديمة إذا كانت لقديم (قوله أو يكون فى جهة للجرم) بأن يكون عن يمين الجرم كالعرش مثلا أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أو خلفه لأن الحلول فى الجهات لا يعلم إلا للجرم فلما ذكر استحالة الجرمية عليه تعالى ذكر استحالة لوازمها بقوله أو يكون الخ (قوله أو له هو جهة) أتى بضمير الفصل لئلا يتوهم أن ضميره للجرم . وحاصله أنه يستحيل أن يكون له تعالى جهة بأن يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو خلف أو أمام لأن الجهات الست من عوارض الجسم ففوق من عوارض عضو الرأس وتحت من عوارض عضو الرجل ويمين وشمال من عوارض الجنب الأيمن والأيسر وأمام وخلف من عوارض عضو البطن والظهر ومن استحال عليه أن يكون جرما استحال عليه أن يتصف بهذه الأعضاء ولوازمها قال فى شرح الوسطى وعندنا جرم ليس فى جهة ولا له جهة وهو كرة العالم إذ لو كانت كذلك لزم عدم تناهى الأجرام ولزم التسلسل وهما محالان وجرم ليس له جهة وهو فى جهة لغيره وهو الحيوان الذى لا يعقل وجرم فى جهة وله هو جهة وهو الانسان فعلم من هذا أن الجهات خاصة بمن يعقل فاذا أضيفت الجهات لغير العاقل كان كذلك بالنظر للعاقل . فاذا قيل يمين المحراب أو شماله فباعتبار المصلى فيه وإذا قيل يمين الفرس فبالنظر للواقف فى محلها إذا علمت هذا تعلم أن قوله أو له هو جهة عطف على ما قبله من عطف الخاص على العام إذ كل من له جهة من الأجرام فهو فى جهة لغيره وليس كل من هو فى جهة منها له جهة كالحيوان غير العاقل (قوله أو يتقيد بمكان) بأن يحل فيه على الدوام وكذا يستحيل عليه الحلول فى المكان لا على الدوام بأن يكون فوق العرش أو فى السماء والمكان عند أهل السنة كما تقدم الفراغ الذى يحل فيه الجرم فهو موهوم وأما عند الفلاسفة فهو السطح الذى يماسه الجسم فان أراد المكان بالمعنى المصطلح عليه عند أهل السنة فيستغنى عنه بقوله سابقا تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ سواء تقيد به أم لا فالأولى أن يراد به السطح الذى يماسه الجسم (قوله أو زمان) وذلك لأن المكان والزمان حادثان فلا يتقيد بهما إلا ما كان حادثا والمولى قديم وكيف يتقيد القديم بالحادث والتقييد بالزمان بأن يكون وجوده مقارنا للزمان . واعلم أن التقييد بالمكان من لوازم الجرم دون العرض كالجهة فانها إنما تكون للجرم دون العرض وأما التقييد بالزمان فهو من لوازم الجرم والعرض والزمان عند المتكلمين اقتران متجدد موهوم

أى تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ أو يكون عرضا يقوم بالجرم أو يكون فى جهة للجرم أو له هو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان

أو تتصف ذاته العلية بالحوادث أو يتصف بالصغر أو الكبر أو يتصف بالأغراض فى الأفعال والأحكام (ش) المثلان هما الأمران المتساويان فى جميع صفات النفس وهى التى لا تتقرر حقيقة الذات بدونها فالمتساويات فى بعض صفات النفس أو فى العرضيات وهى الصفات الخارجة عن حقيقة الذات ليسا بمثلين فزيد مثلا إنما يماثله من ساواه فى جميع صفاته النفسية وهى كونه حيوانا ذا نفس ناطقة أى مفكرة بالقوة أما ماساواه فى بعضها كالفرس الذى ساواه فى مجرد الحيوانية فقط فليس مثلا له وكذا ما ساواه فى الصفات العرضيات كالبياض الذى ساواه فى الحدوث وصحة الرؤية ونحو ذلك فليس أيضا مثلا له فاذا عرفت حقيقة المثلين فاعلم أن العالم كله منحصر فى الأجرام والأعراض

بمتجدد معلوم كقولك سيجيء زيد عند طلوع الشمس فمجيء زيد موهوم وطلوع الشمس معلوم واقترانهما هو الزمان فهو نسبة بين متناسبين والمتناسبان حادثان والنسبة التى بينهما التى هى الزمن حادثة كذلك بمعنى متجددة بعد عدم (قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث) أى لأن اتصافه بها يقتضى حدوثه لأن من اتصف بالحوادث لا يسبقها ومالا يسبقها حادث مثلها فلا يتصف بحركة ولا سكون ولا بياض ولا سواد ولا بقدرة حادثة أو إرادة حادثة ونحوهما (قوله أو يتصف بالصغر) يعنى قلة الأجزاء والكبر كثرتها فليس المولى قليل الأجزاء كالآدمى الصغير ولا كثير الأجزاء كالآدمى الطويل العريض وأما استحالة اتصافه بطول العمر أوقصره فتؤخذ استحالتهما من استحالة تقييده بالزمان وإنما استحال اتصافه بالصغر والكبر لأنه لو اتصف بهما لكان جرما لكن التالى باطل (قوله أو يتصف بالأغراض فى الأفعال) أى كايجاد العالم ورزقه والأحكام جمع حكم كايجاب الصلاة فالأحكام مباينة للأفعال والأغراض جمع غرض وهى المصلحة الباعثة على حكم أوفعل وإنما استحال عليه أن يكون فعله أو حكمه لغرض لأن المصلحة إن كانت ترجع إليه لزم اتصافه بالحوادث إذ لا تحصل له المصلحة إلا بعد الفعل أو الحكم الحادثين وقدم استحالة اتصافه بالحوادث وإن كانت المصلحة ترجع لخلقه لزم احتياجه فى إيصال المنفعة لخلقه إلى واسطة واحتياجه باطل (قوله وهى) أى صفات النفس وقوله التى لا تتقرر أى الصفات التى لا تتقرر حقيقة الذات أى ماهيتها بدونها ومراده التقرر ذهنا بمعنى التعقل والتقرر خارجا بمعنى التحقق فالذات لا تتعقل بدون الصفات النفسية ولا تتحقق فى الخارج بدونها فزيد مثلا لا تتعقل ماهية ذاته بدون الحيوانية والناطقية ولا توجد فى الخارج بدونهما. وأورد على هذا التعريف أنه صادق على اللازم الذهنى كالزوجية بالنسبة للأربعة فان الأربعة لا تتقرر ذهنا ولا خارجا بدون الزوجية مع أن الزوجية ليست صفة نفسية للأربعة . وأجيب بأن المراد بقوله الصفة التى لا تتقرر الذات بدونها أى الصفة الذاتية التى لا تتقرر الذات الخ لكونها جزءا من حقيقة الموصوف فخرجت الزوجية فانها وإن توقف تقرر الأربعة عليها لكنها ليست جزءا من حقيقتها وإنما هى خارجة عنها أعم منها ثم إن ما اقتضاه هذا التعريف من أن الصفة النفسية هى الصفة الذاتية الداخلة فى الموصوف على أنها جزء منه يخالف ماسبق له من أن الصفة النفسية هى الحال الغير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها فان هذا يقتضى أن الصفة النفسية خارجة عن الذات كالتحيز للجرم والحدوث والامكان وكون الجوهر جوهرا أوذاتا أوحادثا أوقابلا للأعراض الخ والتحقيق ماسبق كما فى المقاصد (قوله وهى كونه حيوانا) فيه تسمح والأولى وهى الحيوان أعنى الجسم النامى (قوله أى مفكرة بالقوة) أى القابلة للتفكر والتأمل بالقوة العاقلة لا المفكرة بالفعل ودفع بهذا التفسير مايتوهم من أن المراد بالنطق النطق باللسان (قوله وكذا ماساواه فى الصفات العرضيات) أى الخارجة عن الذات وإن كانت لازمة لها. واعلم أن ماذكره من أن المماثل لزيد هو من ساواه فى الحيوانية والناطقية التى هى جميع أوصافه الذاتية وأن حقيقة الانسان والفرس متغايران لعدم تساويهما فى جميع الذاتيات إنما يأتى على مذهب الفلاسفة والمناطقة من أن حقيقة كل نوع مخالفة لحقيقة غيره من الأنواع لاختلافها بالفصول وأما المتكلمون فالأجسام كلها عندهم متماثلة فى الماهية وأنها كلها مركبة من جواهر فردة لا تختلف إلا بالعوارض كالحيوانية والناطقية فهى عندهم عوارض فيجوز على كل واحد منها ماجاز على الآخر ولافرق بين منيرها ومظلمها ولهذا صح مسخ الانسان قردا ونحوه وإلا فلا يجوز تبدل الحقائق واختلاف الأجناس كأن يصير الجوهر عرضا والعرض جوهرا أو الحركة سكونا أو اللون طعما أو نحو ذلك (قوله منحصر فى الأجرام والأعراض) مامشى عليه من حصر العالم فى شيئين مذهب جمهور أهل السنة وأثبت الفلاسفة والغزالى قسما آخر غير الأجرام والأعراض ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز

وهى المعانى التى تقوم بالأجرام ولا شك أن من صفات نفس الجرم التحيز أى أخذه قدرا من الفراغ بحيث يجوز أن يسكن فى ذلك القدر أو يتحرك عنه ومن صفات نفسه قبوله للأعراض أى للصفات الحادثة من حركة وسكون واجتماع وافتراق وألوان وأغراض ونحو ذلك ومن صفات نفسه التخصيص ببعض الجهات وببعض الأمكنة وهذه الصفات كلها مستحيلة على مولانا جلّ وعز فيلزم أن لا يكون تعالى جرما وأما العرض فمن صفة نفسه قيامه بالجرم ومن صفات نفسه وجوب العدم له فى الزمان الثانى

ويسموه بالمجردات لتجردها عن المادة وعن الجرمية والعرضية وذلك كالعقول العشرة والنفوس التى هى الأرواح وكالملائكة على ماقال الغزالى (قوله وهى) أى الأعراض المعانى إن أراد بها ماقابل الذات بدليل قوله التى تقوم بالأجرام فيشمل الأحوال كالمعنوية على القول بثبوت الأحوال لكن فيه أن الأحوال لايقال لها أعراض حقيقة لأن حقيقة العرض الوصف الوجودى القائم بموجود إلاأن يقال إنه تفسير مراد و إن أراد المعانى اصطلاحا وهى الأوصاف الوجودية التى يمكن رؤيتها فلايشملها . والحاصل أنه على القول بثبوت الأحوال فالأحوال من جملة العالم وأما على القول بنفيها فالعالم الأجرام والصفات الوجودية فقط وعلى كل فالأمور الاعتبارية ليست من العالم (قوله ولاشك أن من صفات نفس الجرم التحيز الخ) جعله التحيز صفة نفسية للجرم إنما يظهر على ماتقدم له سابقا من أن الصفة النفسية هى الحال الغير معللة الواجب للذات مدة دوامها لا على ماذكره هنا من أن الصفة النفسية هى الصفة الذاتية الداخلية فى حقيقة الشىء وكذا يقال فى قبول الجرم للأعراض ومابعده (قوله واجتماع وافتراق) قد تقدم أن الحق أنهما اعتباريان ففى عدهما من الأعراض نظر (قوله وأغراض) بالغين المعجمة لابالمهملة جمع غرض بفتح الراء وإلا كان تبيينا للشىء بنفسه لأن قوله من حركة وسكون وماعطف عليه تبيين للأعراض. اللهمّ الا أن يقال انه بالعين المهملة جمع عرض بسكون الراء وهو ماقابل الطول (قوله ونحو ذلك) أى كالصغر والكبر وكالمقدار من طول وعرض وعمق وكالشم والذوق واللمس (قوله التخصيص ببعض الجهات وببعض الأمكنة) أى إنّ من لوازم الجرم كون المولى يخصصه ببعض جهات الشىء وببعض أمكنة يحل فيها فقوله ومن صفاته النفسية أى من لوازمه و إن كان التخصيص قائما بغيره وليس المراد أن التخصيص المذكور من صفاته القائمة به لأن كون المولى يخصصه ليس قائما إلاأن يقال المراد بتخصيصه كونه مخصصا بما ذكر فالتخصيص مصدر المبنى للمفعول ثم إن كون التخصيص ببعض الجهات وببعض الأمكنة صفة نفسية للجرم ومن لوازمه فيه نظر إذ لو كان كذلك لزم تساوى الأجرام فى ذلك لتحقق المماثلة بينها وذلك لايصح لأن كرة العالم من جملة الأجرام وليست فى جهة ولامكان و إلالزم التسلسل وحينئذ فالتخصيص المذكور ليس صفة نفسية للجرم أى ليست من لوازمه وهذا البحث بعينه يجرى فى التحيز فتأمل . واعلم أن المكان على مذهب المتكلمين قديتحد مع الجهة ذاتا و يختلفان اعتبارا فاذا حلت فى فراغ عن يمين زيد فذلك الفراغ من حيث حلولك فيه مكان ومن حيث كونه عن يمين زيد جهة لزيد وماقلناه من أن كرة العالم ليست فى مكان بناء على أن المكان هو الفراغ أما على أن المكان عبارة عن السطح المماس للجسم فكرة العالم فى مكان لأن كل جزء مكان لما يليه والبعض مكان للبعض واذا كان كل جزء مكانا كان المجموع فى مكان كذا قيل و يرد عليه الجزء الأسفل (قوله قيامه بالجرم) أى فهو أمر لازم لكل عرض فلا يمكن انفكاك عرض عن ذلك (قوله ومن صفات نفسه وجوب العدم الخ) أى فالبياض القائم بيد زيد مثلا من لوازمه أنه بمجرد إيجاد الله له ينعدم بنفسه بدون معدم وقدرة المولى إنما تؤثر فى وجوده وأما عدمه فمن لوازمه فلايحتاج لتعلق القدرة به هذاماشى عليه الشارح وهو مذهب الأشعرى ومن تبعه واستدلوا على امتناع بقاء الأعراض بأن البقاء صفة لذات الباقى فلو بقى العرض لكان له بقاء وهو عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل ورد بأن البقاء ليس عرضا لأن العرض هو الوصف الوجودى والبقاء وصف سلبى فلا يلزم على بقاء العرض قيام العرض بالعرض والحقّ أن العرض ماعدا الأصوات يبقى زمانين وأن البياض القائم بالجرم فى هذا الزمان هو البياض الذى كان قائما به فى الزمن الماضى بعينه وأن إعدام العرض بالقدرة فهى تؤثر فى وجوده وعدمه واحتج القائلون بجواز بقاء الأعراض بأنها وجدت فى الزمان الأول بعد عدمها فهى

وجوده بحيث لا يبقى أصلا وهـذا كله مستحيل على مولانا جل وعز فليس إذن بعرض لأنه تعالى يجب قيامه بنفسه على ما عرفت تفسيره فيما سبق ويجب له جل وعز القدم والبقاء فلا يقبل العدم أصلا [وبالجملة فكل ماسوى مولانا جلّ وعز يلزمه الحدوث والافتقار إلى المخصص ومولانا جل وعز يجب له الوجود والغنى المطلق فيلزم إذن أن يكون تبارك وتعالى مباينا لكلّ ماسواه أيا كان ذلك الغير جرما أو عرضا أوغيرهما إن قدّر أن فى العالم ماليس بجرم ولاعرض إذ على تقدير وجود هذا القسم فى العالم فهوحادث بدليل الاجماع كما أن القسمين الأوّلين حادثان بدليل العقل]

ممكنة والامكان ليس من عوارض الماهية و إلا جاز انقلاب الممكن ممتنعا وهو باطل بل هو من لوازمها فتكون ممكنة أبدا فيجوز وجودها فى جميع الأزمنة . بقى شئ آخر وهو أن جعل وجوب العدم له صفة نفسية فيه نظر لأنّ الوصف النفسى ثبوتى وعدم البقاء سلبى و يمكن أن يجاب بأن الشارح تسامح باطلاق صفة النفس على الحكم واللازم فكأنه قال ومن أحكام العرض ولوازمه وجوب العدم له الخ (قوله لوجوده) أى فى الزمن الثانى بالنسبة لوجوده (قوله بحيث لايبقى أصلا) أى بجميع أنواعه وقيل يبقى بجميع أنواعه وقيل تبقى الألوان والطعوم والروائح وقيل بالوقف قاله يس (قوله لايبقى أصلا الخ) من هنا لقوله ثلاثة أزمنة ساقط من النسخ فهو حاشية ألحقها بعض الكتبة بالأصل (قوله وهذا) أى ماذكر من القيام بالجرم ووجوب الانعدام بمجرّد الوجود (قوله لأنه تعالى يجب قيامه الخ) الأولى ولأنه لأن هذا إشارة إلى دليل ثان على أنه ليس بعرض وهو من الشكل الثانى وهو البارى لايقبل العدم والعرض يقبل العدم ينتج المولى ليس بعرض ولما كانت الصغرى نظرية استدل عليها بقوله لأنه تعالى يجب قيامه بنفسه حالة كون ذلك آتيا على التفسير الذى قد عرفته وهو استغناؤه غنى مطلقا فكأنه قال لأنه تعالى يجب استغناؤه غنى مطلقا و يجب له القدم والبقاء (قوله و بالجملة الخ) لما أثبت أنه تعالى ليس بجرم على حدته وأثبت أنه ليس بعرض على حدته أشار لدليل ثان على أنه تعالى ليس بجرم ولا عرض . وحاصله أن الجرم والعرض يلزمهما الافتقار والمولى يلزمه الغنى المطلق فقد تنافت اللوازم وتنافى اللوازم يدلّ على تنافى الملزومات فتركب قياسا من الشكل الثانى وتقول البارى يجب له الغنى المطلق ولا شئ من الأجرام والأعراض يجب له الغنى المطلق ينتج البارى سبحانه وتعالى ليس بجرم ولاعرض (قوله فكل ماسوى الخ) ليست الصفات الذاتية من السوى لأنها ليست عينا ولا غيرا فلا تدخل فيه هنا ولا فى قوله مباينا لكل ماسواه ولا فى الغير فى قوله أوغيرهما (قوله أوغيرهما) أى وهو المجردات وهى عند من أثبتها جواهر قائمة بنفسها ليست بجرم حتى تكون حالة فى فراغ ولا عرض حتى تكون قائمة بغيرها وهذا القسم أثبته بعضهم وجعل منه الأرواح والملائكة كما مر فقد شارك هذا القسم البارى فى كونه ليس جرما ولا عرضا لكن خالفه فى كونه حادثا والبارى قديم و بعضهم نفى ثبوت هذا القسم وقال العالم إما جواهر أو أعراض فقط فعلى نفيه فالأمر ظاهر وأما على القول بثبوته فنقول إن حدوث الأجرام والأعراض قد علم من الدليل العقلى وحدوث هذا القسم يؤخذ من الدليل السمعى ولايقال إن فيه دورا لأننا إنما استدللنا بالسمع على حدوث هذا القسم بعد الاستدلال بالأعراض والأجرام على ثبوت البارى وعلى صدق الرسل فلما تقرر ثبوت البارى وصدق الرسل بحدوث الأجرام والأعراض استدللنا على حدوث المجرّدات بالسمع . واعلم أنه لايلزم فى اعتقاد ثبوت هذا القسم ضرر فى العقيدة فاعتقاد أنّ الملائكة ليست أجساما ولا أعراضا ولا حالة فى فراغ غير مضر فى العقيدة وذكر فى شرح الوسطى مانصه والدليل على حدوث هذا الزائد على تقدير وجوده أنه يستحيل أن يكون إلها لما يأتى من برهان وجوب الوحدانية له تعالى و إذا لم يكن إلها فقد دلت السنة والاجماع على انفراد مولانا بالقدم وأن كلّ ماسواه حادث وثبوت هذا الزائد لايتوقف ثبوت الشرع على معرفته فلا يمتنع الاستدلال بأدلة الشرع عليه اه وأشار بالسنة لما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم « كان الله ولا شئ معه » (قوله بدليل الاجماع) الاضافة بيانية أى فقد أجمعت الأمة على أن المجرّدات حادثة والاجماع لابد من استناده لدليل سمعى و إن لم نطلع عليه والدليل السمعى الذى استند له الاجماع هنا قوله صلى الله عليه وسلم « كان الله ولاشئ معه » (قوله بدليل العقل) وهو أن الأعراض متغيرة وكل متغير حادث فالأعراض حادثة ثم تقول الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة واللازم

ذلك القسم المقدر إذ لا يصلح للألوهية قطعا بدليل برهان الوحدانية والاجماع على حدوث كل ماسوى الإله الحق تبارك وتعالى فقد استبان لك أن لا مثل له جل وعز أصلا لأن التباين فى اللوازم دليل على التباين فى الملزومات وبالله تعالى التوفيق (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه بأن يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج إلى المخصص. (ش) قد عرفت فيما سبق معنى قيامه تعالى بنفسه وأنه عبارة عن استغنائه تعالى عن المحل والمخصص أى ليس هو تعالى معنى من المعانى أى الأشياء التى ليست بذوات فيحتاج إلى محل أى ذات يقوم بها وليس جل وعز أيضا بجائز العدم فيحتاج إلى المخصص أى الفاعل الذى يخصص كل جائز ببعض ماجاز عليه بل هو جل وعز واجب القدم والبقاء لا تقبل ذاته العلية ولا صفاته الرفيعة العدم أصلا فهو المنفرد بالغنى المطلق

الحادث حادث فالأجرام حادثة هذا هو الدليل العقلى (قوله وبهما) أى بالأجرام والأعراض أى بحدوثهما (قوله ومعرفة رسله الخ) بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية (قوله حتى صح لنا الخ) أى فإذا ثبت معرفة الرب والرسل بحدوث الأجرام والأعراض صح لنا الخ ولا يلزم من استدلالنا بالسمع على المجردات الدور كما علمت والدليل هو الاجماع المستند للدليل السمعى فقوله بالنقل أى الذى هو مستند الاجماع (قوله إذ لا يصلح للألوهية) حاصله أن القسم الثالث لا يصلح أن يكون إلها بدليل الوحدانية وإذا لم يكن إلها فنقول إنه حادث لأنه قد دلّ الاجماع على انفراد مولانا بالقدم وأن ماسواه حادث (قوله والاجماع الخ) بالجر عطفا على برهان الوحدانيـة أى وبدليل الاجماع على حدوث كل ماسواه ويحتمل العطف على النقل أى وحتى صح لنا أن نستدل بالاجماع ويصح رفعه بالابتداء وقوله على حدوث خبره والجملة مستأنفة مرتبطة بشىء مقدر يدل عليه السياق والأصل إذ لا يصلح أن يكون إلها قطعا بدليل برهان الوحدانية ولا قديما غير إله للاجماع الخ وهذا الاحتمال أحسن لأنه أوفق بعبارة الوسطى (قوله فقد استبان لك) أى تبين لك من قوله وبالجملة الخ (قوله لأن التباين فى اللوازم الخ) تقدم أن لازم المولى الغنى المطلق ولازم ماسواه الافتقار وقد تقدم أن الشكل الثانى مبنى على أن تنافى اللوازم يوجب تنافى الملزومات فنقول المولى يجب له الغنى المطلق ولا شىء من الأعراض والأجرام يجب له الغنى المطلق ينتج المولى ليس بجرم ولا عرض (قوله فى اللوازم) أى لازم البارى كالغنى المطلق ولازم الحوادث كالافتقار وقوله الملزومات هى المولى والحوادث (قوله وكذا يستحيل عليه تعالى الخ) فيه أن المناسب لكون الكلام فى عدّ المستحيلات وعطف بعضها على بعض أن يحذف قوله وكذا يستحيل ويقول وأن لا يكون قائما بنفسه . وأجيب بأنه إنما غير الأسلوب لطول الكلام على المماثلة ولئلا يتوهم أنه من متعلقاته وأن قوله وأن لا يكون عطف على قوله بأن يكون جرما ولابد من تقدير الواو مع ماعطفت بعد قوله والمماثلة للحوادث لأجل أن يستوفى المبتدأ خبره فى قوله وهى العدم ثم إن المصنف استطرد فغير الأسلوب فيما بعد أيضا إلا فى ضد الارادة لقربه من ضد القدرة مع اتحاد القدرة والارادة فى التعلق وإلا فى ضد الحياة والسمع والبصر لاتصالها بما قبلها (قوله أن لا يكون قائما بنفسه) أى عدم القيام بنفسه ومقابلة هـذا لقيامه بالنفس مقابلة النقيضين (قوله بأن يكون صفة) أتى بهذا ردا على بعض النصارى القائل إن الإله صفة قائمة بمحل واتحدت تلك الصفة بعيسى كما سبق وإلا فمعلوم أن ذواتنا كذلك يستحيل أن تكون صفة فلا وجه للاحتراز عنها وإنما استحال كونه صفة يقوم بمحل لأنه لو افتقر لمحل لما كان أولى بالألوهية من المحل الذى افتقر هو إليه (قوله يقوم بمحل) وصف كاشف للصفة (قوله أو يحتاج إلى مخصص) أى مؤثر يؤثر تخصيصه ببعض الأمور أى لأنه لو احتاج للمخصص لكان حادثا لكن التالى باطل لما سبق من وجوب القدم له تعالى فالمقدم مثله وإذا علمت ذلك تعلم أن هذه العقيدة وهى عدم الاحتياج للمخصص معلومة ضمنا من وجوب القدم ولذا فسر الجمهور القيام بالنفس باستغنائه عن المحل فقط وتقدم ذلك فى الكلام على الواجبات (قوله بل هو جلّ وعزّ واجب الوجود الخ) إضراب انتقالى عن قوله وليس بجائز العدم الخ ويكفى فى الاضراب التغاير ولو بحسب اللفظ كما هنا (قوله الرفيعة) أى المرتفعة (قوله العدم أصلا) أى سواء كان ذلك العدم سابقا عليها أو لاحقا لها وطارئا عليها (قوله أن لا يكون واحدا) أى نفى الوحدة وتقابل الوحدة لنفيها تقابل النقيضين (قوله بأن يكون مركبا فى ذاته) يصح أن تكون الباء للتصوير فكأنه قال ويصوّر نفى الوحدة بكونه مركبا فى ذاته بأن تكون ذاته جزأين فأكثر وأن تكون للسببية فكأنه قال ونفى الوحدة بسبب كونه مركبا فى ذاته وأشار به للكم المتصل فى الذات ووقع به الردّ على المجسمة (قوله أو يكون له مماثل فى ذاته) أشار به للكم المنفصل

وحده تبارك وتعالى (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا بأن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته

أو في صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال (ش) قد عرفت أن أوجه الوحدانية ثلاثة

(١) وحدانية الذات (٢) ووحدانية الصفات (٣) ووحدانية الأفعال وكلها واجبة لمولانا جل وعز وحده فوحدانية الذات تنفي التركيب في ذاته تعالى ووجود ذات أخرى تماثل الذات العلية بالجملة فوحدانية الذات تنفي التعدد في حقيقتها متصلا كان أو منفصلا ووحدانية الصفات تنفي التعدد في حقيقة كل واحدة منها متصلا أيضا كان أو منفصلا فعلم مولانا جل وعز ليس له ثان يماثله لا متصلا أي قائما بالذات العلية ولا منفصلا أي قائما بذات أخرى بل هو تعالى يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلم واحد لا عدد له ولا ثاني له أصلا وقس على هذا سائر صفات مولانا جل وعز ووحدانية الأفعال تنفي أن يكون ثم اختراع لكل ما سوى مولانا جل وعز في فعل من الأفعال بل جميع الكائنات حادثة ودعمها العجز الضروري الدائم عن إيجاد أثر ما ومولانا جل وعز هو المنفرد باختراعها وحده بلا واسطة وما ينسب منها إلى غيره عز وجل على وجه يظهر منه التأثير فهو مؤول والله سبحانه وتعالى التوفيق.

في الذات وذلك بأن توجد ذات أخرى مثل ذاته فيلزم أن يصدق أن له مماثلا لذاته ففي بمعنى اللام ويصح بقاؤها على حالها ويراد بالذات الحقيقة أي فيلزم أن يصدق حينئذ أن له مماثلا في حقيقته ووقع به الرد على المجوس (قوله أو في صفاته) أي أو يكون له مماثل في صفاته بأن يكون هناك ذات حادثة مماثلة له في صفة من صفاته وأشار بهذا للكم المنفصل في الصفات . ولا يقال هذا ليس داخلا تحت عبارة المصنف لأن صفات جمع فلم يحكم إلا باستحالة أن يكون هناك من يماثله في ثلاث صفات أو أكثر لا باستحالة من يماثله في صفة أو صفتين . لأنا نقول إضافة صفات للضمير تفيد العموم لكل فرد فقوله يستحيل أن يكون له مماثل في صفاته في قوة قولنا يستحيل أن يكون له مماثل في أي صفة من صفاته . وبقي على المصنف الكم المتصل في الصفات بأن يكون له صفات متماثلة كقدرتين الخ ويمكن أخذه من قوله بأن يكون مركبا في ذاته أي تركيبا منظورا فيه لذاته أعم من أن يكون التركيب في نفس الذات أو في صفاتها كذا قيل وأنت خبير بأنه قد علم مما مر أن الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر كالمقدار الحاصل من اجتماع أجزاء السرير بعد التركيب وجعل الصفتين كعلمين مثلا كما متصلا فيه تسمح إذ لا مقدار حاصل منهما لاستحالة اتصالهما وإلا لكان الصفات العشرون كما متصلا وهو باطل لوجوب ثبوت العشرين صفة والحال أن الوحدانية نفت الكم المتصل فالظاهر أن الكم المتصل لا يكون في الصفات كذا قرره شيخنا فتدبر (قوله أو يكون معه في الوجود مؤثر) وقع به الرد على الطبائعيين والفلاسفة والقدرية (قوله تنفي التركيب) أراد به التركب أو في الكلام حذف مضاف أي تنفي أثر التركيب (قوله أي قائما بالذات) في هذا التعبير قلاقة إذ حيث قام كل من العلمين بالذات فاعتبار أحدهما ثانيا أي زائدا على الآخر تحكم فالأولى أن يقول فيستحيل أن يكون لمولانا علمان أو يكون علم مماثل لعلمه قائما بغيره وبعد هذا فكلام الشارح يفيد أن المماثلة في الصفات شاملة للكم المتصل والمنفصل فيها والحق ما قاله في المتن حيث أدخل وحدة الصفات مع نفي الكم المنفصل في الذات حيث قال أو يكون له مماثل في ذاته أو صفاته فدل على أن الصفة لا يتصور فيها الكم المتصل حقيقة إذ الاتصال في الصفة والمعنى محال (قوله التي لا نهاية لها) أي في الواقع وإن كان المولى يعلمها تفصيلا (قوله بعلم واحد) أي بخلاف العلم القائم بالمخلوقات فإنه متعدد بتعدد المعلومات على ما اختاره المصنف واختار غيره أن القائم بالمخلوقات علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قوله لا عدد له) أي لا تعدد فيه فهو نفي للكم المتصل فيه وقوله ولا ثاني له أي بحيث تكون ذات لها علم كعلم الله فهو نفي للكم المنفصل فيه (قوله اختراع) أي إيجاد لكل ما سوى الله في فعل من الأفعال فالمنفي إنما هو مشاركة المولى في إيجاد الأفعال وهذا لا ينافي أن الفعل ينسب للعبد من حيث الكسب وهو تعلق قدرة العبد بالمقدور أي مقارنتها في الوجود للفعل المكسوب فالعبد إذا أراد فعلا خلق فيه قدرة وخلق ذلك الفعل المراد متقارنين في الوجود فاقترانهما في الوجود هو الكسب وإنما قلنا إن المقارنة بحسب الوجود للاحتراز عن التعقل فإن القدرة سابقة على الفعل في التعقل فعلمت من هذا أن القدرة الحادثة عرض مقارن للفعل لا موجود قبله وأن إرادة العبد للفعل سبب في إيجاد الله الفعل والقدرة معا وعلمت أن مقارنة القدرة للفعل تسمى كسبا وقد يطلق الكسب على المكسوب وهو الحركات المقارنة للقدرة وعلمت أن الفعل ينسب لله إيجادا وللعبد كسبا (قوله الضروري) أي المدرك بالضرورة والبداهة (قوله وما ينسب منها) أي من الآثار لغيره تعالى كنسبة التأثير للسبب في قولهم السبب يؤثر بطرفيه وكما في قوله تعالى ـ فتثير سحابا ـ فقد أسند إثارة السحاب للرياح وقوله تعالى ـ فزادتهم إيمانا ـ فأسند زيادة الإيمان للآيات (قوله مؤول) أي بأنه

من

من قبيل المجاز العقلي حيث أسند الفعل إلى سببه وهذا لا ينافي أن المؤثر حقيقة هو الله تعالى (قوله العجز) هو صفة وجودية قائمة بالعاجز لا يتأتى معها إيجاد ولا إعدام فبينه و بين القدرة تقابل الضدين لأنهما معنيان وجوديان وهذا مذهب الجمهور ووجهوه بما في الشاهد من أن في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وقال أبو هاشم الجبائي والفخر تبعا للفلاسفة العجز عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادرا فالعمود لا يقال له عاجز وعلى هذا القول فالتقابل بين القدرة والعجز من تقابل العدم والملكة وعليه فليس في الزمن صفة محققة تضاد القدرة بل الفرق بينه وبين الممنوع من الفعل أن الزمن ليس بقادر والممنوع قادر ثم إنه على القول الثاني لا يتعلق لأنه وصف عدمي وأما على أنه وصف وجودي يضاد القدرة فقال الأشعري إنما يتعلق بالموجود كالقدرة لأن تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال فالزمن مثلا عاجز عن القعود لا عن القيام أي أن عجزه تعلق بالقعود الموجود بمعنى أنه صفة أوجبت له القعود الموجود ولم تتعلق بالقيام المعدوم ورده السعد وغيره بأنه مكابرة لأن العجز على تقدير كونه وجوديا و إن لم يقم عليه دليل فلا مانع من تعلقه بكل من الموجود والمعدوم كالعلم والارادة فتحصل أن الحق أن العجز وجودي و يتعلق بالموجود والمعدوم فالعجز القائم بالزمن تعلق بكل من القيام والقعود بمعنى أنه صفة أوجبت له القعود ومنعته من القيام ولأجل كون العجز يتعلق بالأمرين لا بالموجود فقط أطبق العلماء على أن عجز البلغاء المتحدين عن معارضة القرآن إنما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة (قوله عن ممكن ما) أي عن ممكن أي ممكن كان سواء كان جرما أو عرضا أو غيرهما فقوله مانعت لممكن مفيد لعمومه ثم إن النسخة التي فيها عن ممكن ماظاهرة وفي نسخة على ممكن ما واعترضت بأن مادة العجز تتعدى بعن لا بعلى . وأجيب عنها بأن على بمعنى عن أو أنه ضمن العجز معنى سلب القدرة وتكون على متعلقة بالقدرة بناء على المذهب الكوفي من جواز نيابة بعض حروف الجر عن بعض والمذهب البصري من عدم الجواز وارتكاب التضمن فيما ظاهره النيابة بأن يضمن الفعل معنى يليق بالحرف وفي قوله عن ممكن إعلام بأن العجز إنما يتعلق بما تتعلق به القدرة وهو الممكنات وحينئذ فلا يوصف المولى بالعجز لأجل عدم تعلق قدرته بالواجبات كذاته وصفاته والمستحيلات كولد أو شريك لأن الواجبات والمستحيلات ليستا متعلقتين للعجز (قوله إذ لو اختصت الخ) حاصله أن قدرة المولى لو اختصت ببعض الممكنات دون بعض لافتقرت إلى مخصص يخصصها بذلك البعض الذي تتعلق به لكن افتقارها إلى مخصص محال إذ لو افتقرت إلى مخصص لكانت حادثة لكن كونها حادثة محال فما أدى إليه وهو افتقارها لمخصص محال فما أدى إليه وهو اختصاصها ببعض الممكنات محال فثبت نقيضه وهو عدم الاختصاص الذي هو تعلقها بجميع الممكنات وهو المطلوب . إذا علمت هذا تعلم أن الشارح قد حذف الاستثنائية من الدليل الأول ومقدم الشرطية من الدليل الثاني المستدل به على الاستثنائية المحذوفة وقوله وهو محال إشارة للاستثنائية في الثاني و إنما كان حدوثها محالا لما يلزم عليه من حدوثه تعالى لأن المتصف بالحوادث لا يكون سابقا عليها وما لا يسبقها حادث مثلها . إن قلت لا نسلم الملازمة في قوله لو اختصت ببعض الممكنات لافتقرت إلى مخصص لم لا يجوز تعلقها بالجميع لكن منع منه مانع . قلت المانع إن كان مضادا للصفة لزم عدمها وعدم القدم محال و إن كان غير مضاد لها فلا أثر له ولا يمنع من تعلقها بالجميع وأيضا التعلق نفسي يستحيل أن يمنع منه مانع لأن ما بالذات لا يتخلف والمانع في حقنا إنما منع وجود الصفة لتعددها بالنسبة إلينا لا تعلقها (قوله الواجب للقدرة) أي بالدليل المتقدم (قوله لاستحالة اجتماع الضدين) أي وهما القدرة والعجز . إن قلت إن القدرة على تقدير اتصافه بالعجز عن ممكن متعلقة بشيء غير الشيء الذي تعلق به العجز وهذا لا يوجب اجتماع الضدين . قلت العلة

(ص) وكذا يستحيل عليه العجز عن ممكن ما

(ش) قد عرفت أن قدرته تبارك وتعالى واحدة عامة التعلق بجميع الممكنات إذ لو اختصت ببعضها دون بعض لافتقرت إلى مخصص فتكون حادثة وهو محال على مولانا تبارك وتعالى فلو اتصف تعالى بالعجز عن ممكن ما لانتفى العموم الواجب للقدرة بل ويلزم عليه نفي القدرة أصلا لاستحالة اجتماع الضدين

فى تعلق القدرة بالممكنات الامكان وحينئذ فهى تتعلق بكل شىء ممكن فثبوت العجز عن ممكن يلزم عليه اجتماع الضدين العجز والقدرة و إذا ثبت العجز ارتفعت القدرة. والحاصل أن هذا المعجوز عنه ممكن وكل ممكن تتعلق به القدرة ينتج هذا المعجوز عنه مقدور عليه وهذا يلزم عليه اجتماع القدرة وضدها (قوله و إيجاد شىء من العالم) عطف على العجز أى و يستحيل عليه العجز و إيجاد شىء وفى الكلام حذف أو مع ما عطفت أى أو إعدامه يدل عليه ما ذكره سابقا من عموم تعلق الارادة وكان المناسب لكون المقام مقام عد أضداد الصفات أن يقول و كراهته أى عدم قصده لكنه عبر بما قال إشارة إلى أن وقوع فرد واحد مثلا من أفراد العالم دون إرادته ينافى إرادته العامة التعلق لأن خروج فرد منها ينفى العموم وأحرى خروج جميع العالم عن إرادته ولأجل التصريح بابطال مذهب المعتزلة القائلين إنه تعالى لا يريد من الممكنات الشرور والقبائح ككفر الكافر وعصيان العاصى بل هى واقعة بغير إرادة الله تعالى (قوله مع كراهته) الضمير لله والضمير فى قوله لوجوده يعود على الشىء أى يستحيل على الله إيجاد شىء مع كراهته تعالى لذلك الشىء (قوله أى عدم إرادته له) إنما فسر الكراهة بما ذكر مع أن التفسير من وظائف الشراح لا المتون لأجل أن يحترز من الكراهة الشرعية التى هى من أقسام الحكم الشرعى وهى طلب الكف عن الفعل طلبا جازما أو غير جازم لأنها يصح أن تجتمع مع الايجاد فيوجد الله الفعل مع كونه كرهه أى نهى عنه شرعا كما أضل الله كثيرا من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال ولدفع ما يقال إن الكراهة إنما تقابل الارادة إذا كانت بمعنى الميل والشهوة فيقال اشتهى فلان كذا وكرهه والارادة بهذا المعنى إنما تكون فى حق الحوادث وأما فى حق الله فهى بمعنى القصد وهى بهذا المعنى لا تقابلها الكراهة . وحاصل الدفع أن المراد بالكراهة عدم الارادة لا بغض الشىء . والحاصل أن الكراهة عقلية وشرعية والعقلية قسمان عدم إرادة الشىء و بغض الشىء وعدم الميل له فالأولى هى التى يستحيل وجود الفعل معها بخلاف الثانية ففسر المصنف الكراهة بذلك التفسير لبيان أن المراد بها العقلية لا الشرعية ودفعا لتوهم أن المراد بها البغض للشىء . واعلم أن بين الكراهتين عموما وخصوصا من وجه فيجتمعان فى كفر المؤمن فان المولى كرهه كراهة عقلية أى لم يرده وكرهه كراهة شرعية بأن طلب من المؤمن أن يكف عن الكفر طلبا جازما وتنفرد الكراهة العقلية فى إيمان الكافر فان المولى قد كرهه كراهة عقلية أى لم يرده ولم يكرهه كراهة شرعية بل أمر به وتنفرد الكراهة الشرعية فى كفر الكافر لأنه تعالى نهاه عنه ووقع بارادته فوقوعه بارادته يدل على أنه تعالى لم يكرهه كراهة عقلية ودل قوله أى عدم إرادته على أن التقابل بين الارادة والكراهة تقابل العدم والملكة لأنه فسر الكراهة بعدم الارادة . إن قلت لا يتعين ما ذكر إلا لو قال المصنف أى عدم إرادته لما من شأنه أن يراد كما تقدم فى تعريفى العدم والملكة . قلت لما فرض ذلك فى العالم الذى هو ممكن لم يحتج لذلك القيد هنا لأن شأنه أن يراد لامكانه كذا قيل وفيه أن هذا الشرط معتبر من جهة المعنى لا من جهة النطق فكلما صحت فيه الملكة وقابلها عدم كان التقابل تقابل عدم وملكة وليس من شرط ذلك أن يقال فى التقابل عدم كذا عما من شأنه كذا لأن كونه من شأنه أن يقبل كذا معتبر من حيث المعنى لا من حيث النطق على أن هذا الشرط إنما اعتبر بالنسبة للموصوف لا بالنسبة للمتعلق (قوله أو مع الذهول أو الغفلة) عطف على قوله مع كراهته أى إيجاده شيئا من الكائنات حال كون ذلك الايجاد مصاحبا للذهول أو الغفلة قيل إن الذهول أعم من الغفلة وذلك لأنك إذا تركت الشىء الذى تعرفه حتى زال من عندك فان زال من القوة المدركة فقط مع بقائه فى الحافظة قيل لذلك الزوال غفلة وسهو وأما الذهول فهو أعم فيقال لزوال الشىء من المدركة فقط ولزواله من المدركة والحافظة وأما النسيان فهو خاص بزواله منهما معا فالذهول أعم من كل من النسيان ومن الغفلة المرادفة للسهو والنسيان مباين للغفلة والسهو وقيل إن الغفلة أعم

(ص) و إيجاد شىء من العالم مع كراهته لوجوده أى عدم إرادته له تعالى أو مع الذهول أو الغفلة

من

من الذهول فالذهول هو الغيبة عن الشئ بعد سبق شعور به والغفلة أعم فهي الغيبة عن الشئ سبق الشعور به أولا وقيل إنهما مترادفان . فان قلت الذهول والغفلة ليسا من أضداد الارادة بل من أضداد العلم كالجهل والظن والوهم والذى من أضدادها الايجاد بطريق العلة أو الطبع لكونهما ينفيان الاختيار وكذلك الكراهة العقلية . قلت إن الارادة فى جانب المولى بمعنى القصد لا بمعنى الميل والشهوة كما فى حق الحوادث ولا شك أن الارادة بمعنى القصد مستلزمة للعلم والعلم لازم لها والذهول والغفلة منافيان لذلك اللازم وكل ما نافى اللازم ناف للملزوم والمصنف مراده بالضد هنا كل مناف فشمل ما كان بواسطة كهذا كذا فى السكتانى وظاهره أن الذهول والغفلة لا ينافيان الارادة إلا بواسطة العلم وفيه نظر بل هما منافيان لها بلا واسطة لأنه لا قصد مع الذهول والغفلة فهما منافيان لها و إن كانا أيضا منافيين للعلم ولا منع فى منافاة شئ لأشياء . فان قلت حيث جعلنا الذهول والغفلة منافيين للارادة بسبب منافاتهما للعلم اللازم لها كان مقتضاه أن يجعل الجهل وما فى معناه من كل ما كان منافيا للعلم كالظن والوهم من أضداد الارادة أيضا والمصنف لم يجعل ذلك من أضدادها . قلت ما ذكرته مسلم لكن لما كان الجهل وما فى معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى إنه لا يذكر فى مقابلته غيره من الذهول والغفلة خص الجهل وما فى معناه بمنافاة العلم نظرا للغة والشرع وأما الذهول والغفلة فكثيرا ما يقابلان بالقصد الذى هو الارادة فلذا خصا بمقابلتها (قوله أو بالتعليل أو بالطبع) عطف على قوله مع كراهته كالذى قبله أى إيجاده شيئا من العالم بالتعليل أى حالة كونه ملتبسا بالتعليل أو بالطبع أو بسبب التعليل أى بسبب كونه علة أو طبيعة فالباء للملابسة أو السببية . إن قلت تفسير الكراهة بعدم الارادة يوجب صدقها على الذهول والغفلة والتعليل والطبع إذ الايجاد مع كل واحد من هذه الأربعة غير مراد وحينئذ ففى كلامه تكرار من قبيل عطف الخاص على العام . قلت المقصود ذكر الواجبات والمستحيلات على وجه التفصيل ولو استغنى فيها بذكر العام عن الخاص لكان ذلك ذريعة للجهل بكثير من العقائد لأن إدخال الجزئيات تحت الكليات عسر (قوله قد عرفت أن حقيقة الارادة هى القصد إلى تخصيص الجائز) أى الأمر الجائز أى الممكن ببعض ما يجوز عليه وفيه أن الذى قدمه فى الارادة أنها صفة تؤثر فى اختصاص أحد طرفى الممكن ولم يعلم مما قدمه أنها القصد على أن القصد ليس له إلا تعلق تنجيزى قديم والارادة لها ثلاثة تعلقات كما مر وحينئذ لا يظهر تفسيرها بالقصد (قوله وقد تقرر الخ) حاصله أنه قد تقرر أن إرادته تعالى عامة التعلق بجميع الممكنات سواء كانت خيرا أو شرا وهذا يستلزم استحالة وقوع شئ من الممكنات ككفر أبى جهل من غير أن يريد المولى وقوع ذلك الممكن وحينئذ فكفر أبى جهل إنما وقع بارادته إذ لو وقع بغير إرادته لم تكن إرادته عامة التعلق والفرض أنها عامة التعلق وهذا أى استحالة وقوع كفر أبى جهل بغير إرادته المقتضى وقوعه بارادته ينفى إرادته تعالى لايمانه إذ لو أراد إيمانه مع كونه أراد كفره لزم اجتماع الضدين الايمان والكفر وهو باطل فقول الشارح لوقوع ذلك الشئ أل فيه للعهد الذكرى أى ذلك الشئ المستحيل وقوعه من غير إرادته وقوله وذلك أى استحالة وقوع شئ منها بغير إرادته المقتضى أن وقوع جميع الأشياء بارادته وقوله و إلا أى و إلا لو أراد ضد ذلك الواقع لاجتمع الخ هذا حاصل كلامه وفيه نوع مضاربة لأن أول كلامه وهو قوله وذلك ينفى الخ يقتضى أن المانع من تعلق الارادة بضد الواقع استحالة وقوع شئ بغير إرادته وآخر كلامه وهو قوله و إلا لاجتمع الضدان يقتضى أن المانع من تعلق الارادة بضد الواقع اجتماع الضدين والمعول عليه الأخير و بعد ذلك فاعلم أن للارادة تعلقين أحدهما عام وهو قبولها لأن يتخصص بها كل ممكن خيرا أو شرا والثانى خاص وهو تخصيص كل ممكن بالحالة التى هو عليها من ثبوت أو عدم و إن صح فى العقل أن يكون على خلافه والأول هو التعلق الصلوحى والثانى هو التنجيزى إذا تقرر هذا فاعلم

أو بالتعليل أو بالطبع (ش) قد عرفت أن حقيقة الارادة هى القصد إلى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه وقد تقرر أن إرادته تعالى عامة التعلق لجميع الممكنات فيلزم أن يستحيل وقوع شئ منها بغير إرادة منه تعالى لوقوع ذلك الشئ وذلك ينفى إرادته تعالى لضد ذلك الواقع و إلا لاجتمع الضدان

و ينفى اتصافه تعالى بالذهول والغفلة لأنهما منافيان للقصد الذى هو معنى الارادة و ينفى أيضا أن تكون الذات العلية علة لوجود شىء من الممكنات أومؤثرة فيه بالطبع لأنه يلزم عليه قدم ذلك الممكن لوجوب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها وذلك ينافى إرادة وجود ذلك الممكن القديم لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال إذ هو من باب تحصيل الحاصل ولهذا لما اعتقدت الملحدة من الفلاسفة أهلكهم الله تعالى أن استناد العالم إليه تعالى إنما هو على طريق استناد المعلول إلى العلة قالوا بقدم العالم ونفوا لعنهم الله جميع الصفات الواجبة لمولانا جلّ وعزّ من القدرة والارادة وغيرهما .

أن إرادته لشىء على وجه القبول والصلاحية لا ينفى إرادته لضده على وجه القبول والصلاحية و إلا لزم عدم عموم تعلقها و إرادته تنجيز الشىء بمعنى تخصيصه وتنجيز إيجاده بالقدرة ينفى إرادته لضد ذلك الواقع فوقوع كفر أبى جهل بارادته ينفى إرادته لايمانه من حيث التعلق التنجيزى لا الصلوحى وحينئذ فعموم التعلق إنما هو باعتبار الصلوحى وأما التنجيزى فهو خاص بالواقع و إرادة الشىء إنما تمنع إرادة ضده بالنسبة للتنجيزى لا للصلوحى فصدر كلام الشارح ناظر فيه للصلوحى وآخره وهو قوله وذلك ينفى الخ ناظر فيه للتنجيزى فاندفع ما يقال إن أول كلامه يعارض آخره لأن مقتضى كون إرادة الشىء تمنع إرادة ضده يقتضى أن الارادة غير عامة التعلق وقد ذكر أولا أنها عامة التعلق فتأمل (قوله و ينفى) أى استحالة وقوع شىء من الممكنات بغير إرادته وقوله أيضا أى كما فى نفى إرادته لضد الواقع (قوله لأنهما منافيان للقصد الخ) أى فلو اتصف بهما ووقع شىء من الممكنات كان واقعا بغير إرادته وقد علمت أن وقوع شىء منها بغير إرادته محال لوجوب عموم تعلقها بجميع الممكنات (قوله و ينفى) أى استحالة وقوع شىء من الممكنات بغير إرادته وقوله أيضا أى كما نفى إرادته لضد الواقع واتصافه بالذهول والغفلة (قوله علة لوجود شىء الخ) أى كحركة الأصبع المؤثرة فى حركة الخاتم فالفلاسفة يقولون إن المولى كحركة اليد أثر فى العالم كتأثيرها فى حركة الخاتم (قوله أومؤثرة فيه بالطبع) المراد بالطبع هنا الحقيقة كما فى تأثير النار بحرارتها فيما تؤثر فيه والأدوية فى الأمراض ونحو ذلك . واعلم أن التأثير بالذات إن توقف على وجود شرط وانتفاء مانع فيقال له تأثير بالطبع و إن لم يتوقف على ذلك فهو التأثير بالعلة كما يأتى (قوله وذلك) أى كون الممكن قديما ينافى الخ (قوله لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال) علة لقوله ينافى وفيه أنه عبث لا محال والمحال إنما هو إيجاد الحاصل وقوله إذ هو أى إيجاد الموجود من باب تحصيل الحاصل وهو محال ولا يصح عود الضمير للقصد إلى إيجاد الموجود لأن هذا ليس من تحصيل الحاصل فان قدر مضاف صح أى من باب طلب تحصيل الحاصل (قوله ولهذا) أى ولأجل وجوب اقتران العلة بالمعلول والطبيعة بالمطبوع قالوا بقدم العالم لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته و يحتمل أن الاشارة راجعة لمنافاة التعليل والطبع للارادة أى لأجل ذلك قالوا بقدم العالم لئلا يلزم من حدوثه أن يكون مرادا (قوله الملحدة) أى الزائغين عن طريق الصواب (قوله من الفلاسفة) بيان للملحدة أو أن من للتبعيض والأول أنسب بالواقع (قوله إنما هو على طريق إسناد المعلول إلى العلة) أى لأنهم قالوا واجب الوجود لا يكون إلا واحدا من جميع الوجوه لا تعدد فيه والواحد من كل وجه إنما ينشأ عنه بطريق العلة واحد وذلك الذى نشأ عن المولى بطريق العلة سموه بالعقل الأول ثم إن هذا العقل له جهة إمكان من حيث إن الغير أثر فيه وجهة وجوب من حيث إنه لا أول له لكون علته كذلك فنشأ عنه من الجهة الأولى بطريق التعليل فلك أول ونشأ عنه من الجهة الثانية بطريق العلة عقل ثان مدبر لذلك الفلك . ثم إن العقل الثانى له جهتان أيضا فنشأ عنهما عقل ثالث وفلك ثان وهكذا إلى فلك القمر فتكاملت العقول عشرة والأفلاك تسعة والعقل العاشر المدبر لفلك القمر يفيض الكون والفساد على ما تحت ذلك الفلك من العنصريات وأنواعها قديمة وأثر فيها بالتعليل وأشخاصها حادثة (قوله قالوا بقدم العالم الخ) اعلم أن الفلاسفة يقولون العالم إما مجردات أو ماديات فالمجردات منها ما هو قديم كالعقول العشرة والنفوس الفلكية ومنها ما هو حادث كالنفوس البشرية . وأما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها وأعراضها من الشكل واللون والضوء ونوع حركتها . وأما شخص الحركة فحادث . وأما العنصريات فانها قديمة بالنوع أى أنواعها قديمة وأفرادها حادثة والمراد بالقدم القدم الزمانى لا الذاتى كما بيناه فيما تقدم عند تقسيمهم القديم لذاتى وزمانى والحادث كذلك (قوله ونفوا لعنهم الله جميع الصفات) يحتمل أن يكون مستأنفا وهو ظاهر و يحتمل ارتباطه بما قبله وهو استناد العالم له تعالى على جهة التعليل

وهو

وذلك كفر أصرح والفرق بين الايجاد على طريق العلة والايجاد على طريق الطبع وان كانامشتركين فى عدم الاختيار أن الايجاد بطريق العلة لا يتوقف على وجود شرط ولا انتفاء مانع والايجاد بطريق الطبع يتوقف على ذلك ولهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها كتحرك الأصبع مع الخاتم التى هى فيه مثلا ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كاحراق النار مع الحطب لأنه قد لا يحترق بالنار لوجود مانع وهو البلل فيه مثلا أو تخلف شرط كعدم مماسة النار له وهذا فى حق الحادث أما البارى جلّ وعز فلو كان فعله بالتعليل أو بالطبع لزم قدم الفعل فيهما معا لوجوب قدمه تعالى واقتران الفعل حينئذ بوجوده تعالى أما على التعليل فظاهر وأما على الطبع فلا يصح أن يكون ثم مانع و إلا لزم أن يوجد

وهو مشكل لأن استناد العالم له تعالى على وجه التعليل إنما يقتضى نفى صفتى التأثير أعنى القدرة والارادة لمنافاتهما الايجاب الذاتى وأما العلم وغيره مما ليس للتأثير فالتعليل لا يستلزم نفيه، نعم غير القدرة والارادة مما ليس من صفات التأثير نفوه لهوس آخر وهو أن الشىء يتكثر بتكثر صفاته فلو كان له صفات للزم تكثر القديم والقديم يجب عدم التكثر فيه ويمكن الجواب بأن يقال قوله ونفوا جميع الصفات من باب الحكم على المجموع لا على كل فرد . واعلم أن الذى نفاه الفلاسفة الصفات الوجودية وأما السلبية فيقولون بها. إن قلت هذا الكلام يقتضى أن الفلاسفة لا يثبتون العلم وهو مخالف لما اشتهر من قولهم إن المولى يعلم الكليات ولم يعلم الجزئيات . قلت لا مخالفة وذلك لأن قدماء الفلاسفة ينفون العلم و يقولون إن واجب الوجود موجب والموجب لا يحتاج فى تأثيره إلى شعور بأثره كاقتضاء ذات الشمس الاضاءة عند من يعتقد أن ذاتها علة لذلك ولا تحتاج لشعور وأما متأخروهم كفلاسفة الاسلام الذين حقنوا دماءهم باظهار الاسلام كابن سينا والفارابى ونظائرهم فيثبتون علمه بالكليات دون الجزئيات لتغيرها فيتغير العلم بها والواجب لا يتغير ولأن الجزئى تنطبع صورته فى النفس والصورة مركبة ولا ينطبع المركب إلا فى مركب والواجب لذاته غير مركب (قوله وذلك) أى نفى الصفات كفر . فان قلت المعتزلة ينفون المعانى والراجح عدم كفرهم فما الفرق بينهما . قلت المعتزلة إنما ينفون زيادة المعانى على الذات مع اعترافهم بثبوت أحكامها وهى المعنوية بخلاف الفلاسفة فانهم ينفون المعانى وأحكامها فيلزمهم ثبوت أضدادها فالمعتزلة يقولون إنه عالم بذاته والفلاسفة يقولون إنه لا علم له أصلا لا بالذات ولا زائدا عليها وهذه المقالة وهى نفيهم الصفات إحدى المقالات الثلاث التى كفرت بها الفلاسفة والثانية نفى المعاد الجسمانى وإثبات المعاد الروحانى والثالثة أن النبوّة مكتسبة وزاد بعضهم رابعة وهى إنكارهم تعلق علم الله بالجزئيات وأراد بالفلاسفة كل من كان على عقائدهم الفاسدة ممن كان قبل الاسلام أو بعده (قوله ولهذا) أى لأجل عدم التوقف فى الأوّل والتوقف فى الثانى (قوله مع الخاتم) أى مع تحريك الخاتم فحركة الأصبع علة فى حركة الخاتم وهما مقارنتان هذا على ما يقولون. ونحن نقول كل من الحركتين مخلوق لله ولا يضرّ تلازمهما عقلا ألا ترى أن الجوهر والعرض متلازمان عقلا وكل منهما مخلوق لله (قوله التى هى فيه) نعت للخاتم والضمير الأوّل للخاتم والثانى للأصبع أى مع الخاتم التى هى أى الخاتم فى الأصبع أو أنه نعت للأصبع فالضمير الأول له والثانى للخاتم أى الأصبع التى هى فى الخاتم وذلك لاطلاق لفظ فيه على كل من الأصبع والخاتم والأصبع تذكر وتؤنث كما يصح تأنيث الخاتم بتأويله بالحلية والأصل فى المعنى أن الأصبع فى الخاتم و يقال الخاتم فى الأصبع كما يقال القلنسوة فى الرأس وهو مجاز متعارف (قوله كاحراق النار) الذى يستفاد من كلام السكتانى حيث فسر الطبع بالحقيقة أن الطبيعة النار المحرقة وأن المطبوع هو إحراق الحطب أى إن النار المحرقة أثرت فى الحطب الاحراق بذاتها (قوله وهذا) أى الفرق الذى ذكرناه بين الايجاد بالعلة والايجاد بالطبع من التوقف فى الطبيعة وعدمه فى العلة فى حق الحادث إن قدرنا جواز كونه علة أو طبيعة و إلا فالفاعل الحقيقى هو الله (قوله لزم قدم الفعل) أى لقدم العلة والطبيعة (قوله فيهما) أى فى حالة ما لو كان فاعلا بالتعليل وحالة ما لو كان فاعلا بالطبع (قوله واقتران الفعل) عطف على قدم الفعل من عطف العلة على المعلول أى لزم قدم الفعل لاقتران الفعل بوجوده تعالى حين إذ كان فاعلا بالعلة أو الطبع (قوله أما على التعليل) أى أما اقتران الفعل بوجوده تعالى على أنه علة فى الفعل فظاهر لأن الايجاد بالعلة لا يتوقف على شىء أصلا (قوله وأما على الطبع) أى وأما اقتران الفعل بوجوده تعالى على أنه فاعل بطبعه فلأنه لا يصح أن يكون فى الأزل مانع وجودى منع من مقارنة الفعل لوجوده تعالى وأنه لما زال المانع وجد الفعل (قوله و إلا لزم) أى و إلا لو صح أن يكون فى الأزل مانع منع من مقارنة الفعل

لوجوده تعالى لزم أن لا يوجد الفعل أصلا لا فى الأزل ولا فيما لا يزال (قوله لأن ذلك المانع الخ) أى لأن ذلك الذى منع من مقارنة الفعل المطبوع الذى هو العالم لوجود طبيعته لا يكون مانعا إلا إذا كان موجودا مع الطبيعة فى الأزل (قوله والقديم لا ينعدم أبدا) وحينئذ بطل القول بأن عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالى لأجل وجود مانع (قوله ولا يصح تأخر الشرط) أى ولا يصح أن يقال إن الفعل المطبوع وهو العالم تأخر عن وجوده تعالى لتخلف شرط فى الأزل فلما حصل الشرط فيما لا يزال حصل الفعل. والمراد بتأخر الشرط تخلفه وعدم وجوده فى الأزل (قوله لما يلزم عليه من التسلسل) يعنى أو عدم القديم وهو المانع ففى كلامه قصور و بيان ذلك أنه لو توقف تأثير الطبيعة القديمة على شرط ولم يقارن الفعل المطبوع لطبيعته لعدم ذلك الشرط فى الأزل فلما وجد الشرط فيما لا يزال وجد الفعل فنقول انعدام ذلك الشرط فى الأزل إما لمانع أو لفقد شرط آخر لا يصح أن يكون لمانع لأنه حينئذ قديم فلا توجد العوالم إلا إذا وجد الشرط ولا يوجد الشرط إلا إذا زال ذلك المانع فيلزم عدم القديم و إن كان انعدام ذلك الشرط لتخلف شرط آخر فتخلف ذلك الشرط الآخر لا يصحّ أن يكون لمانع لما سبق فيكون لتخلف شرط ثالث وتخلف هذا الشرط الثالث لا يصح أن يكون لمانع لما سبق فيكون لتخلف شرط رابع وهكذا كلّ شرط انعدم فانعدامه لانعدام شرطه وهلم جرّا لحيث وجدت العوالم فوجودها بوجود تأثير الطبيعة ولا يوجد تأثير الطبيعة إلا بوجود الشروط جميعها التى كان تخلف كل واحد منها لتخلف الآخر فيقع بوجود العوالم التسلسل لوجود شروط لا نهاية لها والتسلسل محال فما أدّى إليه وهو أن عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالى لفقد شرط باطل (قوله فلهذا) أى لأجل ما ذكرناه من بطلان عدم المقارنة لوجود مانع أو فقد شرط (قوله بحسب التقدير العقلى) أى لا بحسب الواقع إذ الواقع أن الفاعل واحد وهو الفاعل المختار (قوله وهو الذى يتأتى منه الفعل والترك) أى وذلك كالكاتب بالنسبة لكتابته والمتحرك غير المرتعش بالنسبة لحركته عند القدرى لا عند السنى القائل بعدم تأثير القدرة الحادثة فى الأفعال المقارنة لها ودخل فى الفاعل بالاختيار من يقول إن الفاعل يؤثر بقوة يودعها فى الأسباب من حيث إن موضع القوة فاعل بالاختيار وجعله ابن دهاق من قسم التأثير بالطبيعة نظرا الذى القوة فالتأثير بالطبيعة عنده قسمان لأن الطبيعة كالنار مثلا مؤثرة بذاتها إما بذاتها أو بقوة فيها والحاصل أنه إن اعتبر معطى القوّة دخل فى الفاعل المختار و إن اعتبر ذو القوّة كان من التأثير بالطبيعة (قوله ولا يتوقف فعله الخ) أى كما يقول الفلسفى فى حركة اليد مع حركة المفتاح فانه يستحيل أن يمنع من حركة المفتاح أو الخاتم الكائنين فى اليد عند حركتها مانع (قوله وفاعل بالطبع) أى بطبعه وذاته وذلك كما يقول الطبائعى إن النار تؤثر بطبعها وذاتها فى إحراق الحطب والأدوية تؤثر بذاتها النفع فى الأمراض لكن تأثير النار والأدوية فى الاحراق والنفع يتوقف على وجود شرط وانتفاء مانع كالقرب ونفى البلل فى النار ولم يذكروا فى هذا القسم السبب بأن يقولوا إن تأثير الطبيعة يتوقف على وجود سبب وشرط وانتفاء مانع لأن السبب عندهم نفس الطبيعة فليس عندهم سبب خارج لتأثيرها إذ لو كان هناك سبب خارج لتأثيرها لم يكن التأثير ذاتيا لها والفرض أنها عندهم تؤثر بذاتها (قوله وهذه الأقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة) قضيته أنهم يقولون بوجود الفاعل بالاختيار وهو مناف لما قدّمه من أن الفلاسفة يسندون العالم إليه تعالى على طريق إسناد المعلول إلى العلة . وقد يجاب بأن مراده أن الأقسام الثلاثة موجودة عند الفلاسفة بالنسبة للخلق لا بالنسبة للحق فالفاعل من الخلق إما فاعل بالاختيار كالكاتب و إما فاعل بالعلة كحركة اليد و إما فاعل بالطبع كالنار، وأما الحق فهو فاعل بالتعليل فقط عندهم قبحهم الله (قوله ولم يوجد منها) أى من الأقسام الثلاثة (قوله عند المؤمنين) أى سنيهم ومعتزلهم فهم يوافقونا على أنه لا فاعل إلا الموجد

الفعل أبدا لأن ذلك المانع لا يكون إلا قديما والقديم لا ينعدم أبدا ولا يصح تأخير الشرط لما يلزم عليه من التسلسل فلهذا قلنا فيما سبق إنه يلزم على تقدير التعليل أو الطبع فى حقه تعالى قدم المعلول أو المطبوع وقد قام البرهان على وجوب الحدوث لكل ماسواه تعالى وعلى وجود القدم والبقاء له جلّ وعزّ فتعين أنه تعالى فاعل بمحض الاختيار و بطل مذهب الفلاسفة والطبائعيين أذلهم الله تعالى وأخلى منهم الأرض . والحاصل أن أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلى ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذى يتأتى منه الفعل والترك وفاعل بالتعليل وهو الذى يتأتى منه الفعل دون الترك ولا يتوقف فعله على وجود شرط ولا انتفاء مانع وفاعل بالطبع وهو الذى يتأتى منه الفعل دون الترك و يتوقف فعله على وجود الشرط وانتفاء المانع وهذه الأقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة والطبائعيين ولم يوجد منها عند المؤمنين إلا واحد وهو الموجد بالاختيار ثم هو بالاختيار

بالاختيار لكنهم قسموه إلى قديم وهو صانع العالم و إلى حادث وهو العبد لأنه عندهم يخلق أفعاله الاختيارية بقدرته الحادثة ولم يكفروا بهذا القول لأنهم يقولون إنّ قدرته التي أوجد بها الفعل مخلوقة لله وأما أهل السنة فيقولون الفاعل المختار ليس إلا المولى سبحانه وتعالى و إلى هذا قال الشارح بعد ثم هو خاص بواحد وهو الله لاخراج بعض مادخل فيما قبله وهو مذهب أهل الاعتزال أي ثم بعد اتفاقنا مع المعتزلة على أنه ليس إلا فاعل بالاختيار نفارقهم في أنه مختص بالمولى فقط دون العبد . فان قلت إنّ المعتزلة يقولون بالتولد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فيقولون إن العبد خلق حركة أصبعه وتولد منها حركة الخاتم فرجع كلامهم إلى أنّ حركة الأصبع علة لحركة الخاتم وحينئذ فهم يقولون بالفاعل بالعلة . وأجيب بأن مرادهم أن العبد فاعل بالاختيار للحركتين غاية الأمر أن إحداهما مباشرة والأخرى بواسطة وليس مرادهم مارجع إليه كلامهم وانظر قول الشارح ولم يوجد عند المؤمنين إلا واحد مع أن جماعة من المحققين كالفخر والسعد والسيد قالوا إنّ إسناد صفاته تعالى لذاته بالايجاد أي إن ذاته تعالى أثرت في صفاته بطريق العلة فالصفات عندهم ممكنة لذاتها وواجبة لغيرها وقالوا إن تأثيره في الصفات بطريق الايجاد مستثنى من إطلاقه أنه سبحانه فاعل بالاختيار فعندهم لاواجب بالذات إلا الذات وهذا القول لم يرتضه المصنف ولا غيره من المحققين وشنعوا على القائلين به والحق أن صفاته تعالى واجبة لذاتها مثل ذاته وأنه تعالى فاعل بالاختيار فقط ولم يؤثر بالعلة في شيء ولعل هذا القول لما كان ساقطا عن الاعتبار صار كأنه لم يقل به أحد من المؤمنين (قوله لاموجد سواه) أي والعبد إنما هو كاسب بفعله خيرا كان أو شرا وسيأتي تحقيق ذلك في برهان الوحدانية (قوله فليس مرادهم به إلا ثبوت التلازم بين أمر وأمر) أي فلا تتوهم من قولهم النار علة للاحراق مثلا أن النار مؤثرة للاحراق بل مرادهم أنهما متلازمان في العادة وقد تتخلف وكذا قولهم العلة في تعلق القدرة بالممكنات الامكان ليس معناه أن الامكان أثر في تعلق القدرة بالممكنات بل المراد أنهما متلازمان عقلا متى وجد الامكان في شيء تعلقت به القدرة و إن انتفى الامكان عن شيء انتفى تعلق القدرة به وكذا قولهم العلة في وجوب النية في الوضوء كونه عبادة ليس المراد أن الكون عبادة أثر في وجوب النية بل المراد أنهما متلازمان شرعا (قوله فتلك) أي الكراهة الشرعية (قوله لهذه النكتة) أي وهي تفسير الكراهة بعدم الارادة لأجل التحرز عن الكراهة الشرعية .والنكتة مأخوذة من النكت وهو الحفر في الأرض بعود مثلا فيؤثر فيها وقد تطلق النكتة على الأمر الدقيق كما هنا لأنّ الانسان عند مايتدبر أمرا دقيقا و يفكر فيه يحفر في الأرض وهو لايشعر فتسمية الشيء الدقيق بالنكتة من باب تسمية الشيء باسم مجاوره وهو مجاز متعارف (قوله في هذا التقييد) أي الحاصلة بهذا التقييد وكان الأولى أن يعبر بالتفسير بدل التقييد وقوله في أصل العقيدة الاضافة بيانية (قوله الجهل) أي سواء كان بسيطا وهو عدم العلم بالشيء عما من شأنه العلم به وذلك بأن لايدرك الشيء أصلا لاعلى ماهو به ولاعلى خلاف ماهو به أو مركبا وهو إدراك الشيء على خلاف ماهو عليه في الواقع والتقابل بين العلم والجهل البسيط من تقابل العدم والملكة وأما التقابل بين العلم والجهل المركب فهو من تقابل الضدين لأنهما أمران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد و بينهما غاية الخلاف والجهل يقال بالاشتراك على الأمرين و إنما سموا الثاني مركبا لاستلزامه لجهلين وهما الجهل بالشيء أي عدم إدراكه والجهل بأنه جاهل مثلا اعتقاد الفلاسفة قدم العالم جهل مركب مستلزم لجهلين عدم إدراكهم لما ثبت للعالم في الواقع ولجهلهم بأنهم جاهلون لذلك أي مخطئون في اعتقادهم و إذا علمت أنّ المراد بالتركب الاستلزام يندفع عنك مايقال كل مركب لابد له من أجزاء يتركب منها والجهل المركب لايصح تركبه من بسيطين لأنه وجودي والبسيط عدمي والوجودي لايتركب

خاص بواحد وهو مولانا جلّ وعزّ إذ لاموجد سواه تبارك وتعالى (و) مهما جرى لفظ التعليل في عبارات أهل السنة فليس مرادهم به إلا ثبوت التلازم بين أمر وأمر إما عقلا أو شرعا من غير تأثير العلة في معلولها ألبتة فاعرف ذلك ولا تغترّ بظواهر العبارات فتهلك مع الهالكين و إنما فسرنا الكراهة بعدم الارادة لنحترز بذلك من الكراهة التي هي من أقسام الحكم الشرعي وهي طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم فتلك يصح أن تجتمع مع الايجاد فيوجد الله تعالى الفعل مع كراهته له أي نهيه عنه كما أضلّ الله كثيرا من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال أما الكراهة بمعنى عدم إرادة الله تعالى الفعل فيستحيل اجتماعها مع الايجاد إذ يستحيل أن يقع في ملك مولانا عزّ وجلّ مالايريد وقوعه فتنبه لهذه النكتة العجيبة في ذلك بالتقييد الذي قيدنا به الكراهة في أصل العقيدة و بالله تعالى التوفيق (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل وما في معناه

من العدمى ولا من مركبين لتركب الشىء من نفسه ولا من بسيط ومركب لتركب الشىء من نفسه ومن غيره ولأنّ المركب من الوجودى والعدمى عدمىّ مع أن الجهل المركب وجودى لا عدمى فتأمل (قوله بمعلوم) أى بشىء شأنه أن يعلم وقوله ما يحتمل أن تكون اسمية نعتا لمعلوم أى معلوم أىّ معلوم كان سواء كان كثيرا أو قليلا و يحتمل أن تكون حرفا زائدا للتأكيد وقوله بمعلوم يحتمل تعلقه بالجهل لكنه يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالمعطوف وهو قوله وما فى معناه و يحتمل أن يكون متعلقا بالضمير العائد على الجهل من قوله وما فى معناه بناء على مذهب الكوفيين وابن جنى والرمانى والفارسى من جواز إعمال ضمير المصدر فى الظرف والجار والمجرور لأن الضمير لما عاد على ما يصلح التعلق به صحّ التعلق به (قوله والموت) هو عند أهل السنة صفة وجودية قائمة بالميت يمكن رؤيتها تمنع اتصافه بالادراك وعلى هذا فالتقابل بين الحياة والموت من تقابل الضدّين و يدل لما قاله أهل السنة قوله تعالى ـ الذى خلق الموت والحياة ـ والخلق إنما يتعلق بالوجودى . وقيل إن الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا وعلى هذا فالتقابل بين الموت والحياة من تقابل العدم والملكة . وأجابوا عن الآية بأن المراد بالخلق التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى أو فى الكلام حذف مضاف أى خلق أسباب الموت . وقيل إن الموت عدم الحياة مطلقا فالجماد يوصف بالموت على هذا القول دون القولين الأولين وعلى هذا القول فالتقابل بين الموت والحياة تقابل النقيضين . فان قلت كان الأولى على قياس ما تقدّم أن يقول والموت وما فى معناه أى من الجمادات لمنافاتها للحياة مثل منافاة الموت لها . قلت ماذكرته مسلم لكن لما لم يصرّح أحد من المجسمة بكونه جمادا لم يحتج للتنبيه عليه . فان قلت لم ينقل عن المجسمة أيضا وصفه بالموت ولا بالجهل فيلزم على ماذكرت أن لا ينبه عليها كما لم ينبه على ما أورد عليه . والجواب أنه و إن لم ينقل عنهم وصفه بالموت ولا بالجهل إلا أنهم قالوا بما لا يأبى ذلك عادة وهو كونه تعالى جسما حيا . ومن صفات الجسم الحىّ قبول الجهل والموت فنبه المصنف على استحالة ذلك عليه تعالى (قوله والصمم) هو صفة وجودية تمنع من السمع . والعمى صفة وجودية تمنع من الابصار عند أهل السنة وعند المعتزلة الصمم عدم السمع عما من شأنه السمع والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا فالتقابل بين السمع والصمم تقابل الضدين على مذهب أهل السنة وتقابل العدم والملكة على ما عند المعتزلة وكذا يقال فى التقابل بين العمى والبصر (قوله والبكم) هو صفة وجودية تسمى بالخرس تمنع من الكلام عند أهل السنة فالتقابل بينه و بين الكلام تقابل الضدين وعند المعتزلة عدم الكلام عما من شأنه الكلام فالتقابل بينه و بين الكلام تقابل العدم والملكة (قوله وكون العلم نظريا) أى لأن العلم النظرى ما توقف على دليل فيقتضى سبق الجهل و إلا كان تحصيل حاصل وهو محال (قوله ونحو ذلك) أى من السهو والغفلة والغشيان والسكر والجنون وكون العلم ضروريا بمعنى ما قارنه ضرر أو حاجة كعلمنا بألمنا وجوعنا لأن هذا المعنى يستحيل عليه تعالى لاستحالة الضرر والحاجة عليه تعالى فالضرورى بهذا المعنى حادث ومن لوازمه القيام بذات حادثة وعلم الله قديم . ومن لوازم الوصف القديم قيامه بذات قديمة وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات وحينئذ فالعلم الضرورى بهذا المعنى مناف لعلم الله . وأما الضرورى بمعنى ما يحصل بغير نظر فان هذا و إن كان صحيحا فى نفسه لكن لا يجوز إطلاقه شرعا لما يوهمه اللفظ من الضرر والحاجة فاطلاق الضرورى على علمه تعالى بالمعنى الأوّل ممتنع لفظا ومعنى و إطلاقه عليه بالمعنى الثانى ممتنع لفظا لا معنى (قوله و إنما كان) أى ماذكر (قوله حسب) أى مثل منافاة الجهل له . إن قلت منافاة العلم للجهل المركب على وجه التضادّ وليس كل الأمور المذكورة كذلك . قلت إنه إنما عبر بالمنافاة وهى أعم

بمعلوم مّا والموت والصمم والبكم والعمى (ش) مراده بما فى معنى الجهل الظنّ والشك والوهم والنسيان والنوم وكون العلم نظريا ونحو ذلك . وبالجملة فالمراد به كل ما شارك الجهل فى مضادته للعلم و إنما كان فى معنى الجهل لمنافاتها العلم حسب منافاة الجهل له

والمراد بالصمم والعمى فى هذا الموضع عدم السمع والبصر أصلا بوجود ماينافيهما أو غيبة موجود ما من الموجودات عن صفتى السمع والبصر لما سبق من وجوب تعلقهما بكل موجود والمراد بالبكم عدم الكلام أصلا بوجود آفة تمنع من وجوده وفى معناه السكوت وفى معناه كونه بالحرف والصوت إذ الكلام الذى يكون بالحروف والأصوات ولو بلغ غاية البلاغة والفصاحة وكان كمالا بالنسبة إلى الحوادث الناقصة فهو بالنسبة إلى مقام الألوهية الأعلى نقيصة عظيمة إذ فيه رذيلتان : إحداها رذيلة العدم الذى يجب للحروف والأصوات سابقا ولاحقا ويستلزم حدوث من اتصف به وأى نقيصة أعظم من

(قوله والمراد بالصمم والعمى الخ) اعلم أن للصمم حقيقتين حقيقة عامة وحقيقة خاصة فحقيقته العامة عدم السمع بسبب وجود آفة تمنعه وهذا المعنى محال فى حق الله وجائز فى حقنا وحقيقته الخاصة بالله غيبة موجود ما من الموجودات عن صفة السمع بحيث لاتتعلق بذلك الوجود وكذا العمى حقيقته العامة عدم البصر بسبب وجود آفة تمنع منه والخاصة بالله غيبة موجود عن صفة البصر إذا علمت هذا فقول الشارح والمراد بالصمم والعمى فى هذا الموضع أى مقام الاستحالة على الله احترازا من الصمم والعمى فى حق الحوادث فانهما عبارة عن عدم السمع والبصر بالكلية لوجود آفة فقط وأما عدم السمع والبصر لغيبة موجود فلا يقال له صمم ولا عمى بالنسبة لهم . والحاصل أن المراد بالصمم والعمى فى مقام الاستحالة على الله ما يشملهما بالمعنى العام والخاص بالله تعالى (قوله بوجود ماينافيهما) يحتمل أن تكون الباء للسببية أى بسبب وجود ماينافيهما أى بسبب وجود الآفة وهى الصفة الوجودية المنافية لهما وهذا لاينافى ماسبق من أن الصمم والعمى وجوديان عند أهل السنة لأن العدم المقيد يطلق على الوجودى و يحتمل أنها للتصوير أى عدم السمع والبصر المصور ذلك العدم بوجود الصفة المنافية لهما (قوله أوغيبة الخ) هو إما بالرفع عطفا على عدم أو بالجر عطفا على وجود وعلى كل من الاحتمالين فقد أشار المصنف إلى أن ضد الصفة ما كان منافيا لها سواء كان منافيا لها من حيث ذاتها أوكان منافيا لها من حيث تعلقها ولذا عد العجز عن ممكن ما ضدا للقدرة والجهل بمعلوم ما ضدا للعلم وغيبة معلوم ما ضدا للسمع والبصر وذلك لأجل ما يجب لها من عموم التعلق إذ لولم يجب العموم لما حصلت المنافيات كما فى الشاهد إذ تتعلق قدرتنا بشىء وتعجز عن آخر ونفهم شيئا ونجهل آخر ولذلك قيد ذلك بقوله هنا كما تقدم (قوله عدم الكلام أصلا بوجود آفة تمنع من وجوده) أى بسبب وجود الصفة الوجودية المانعة من وجوده وهى الخرس أو المصور بوجود آفة تمنع فالباء إما للسببية أو للتصوير وعلى كل حال لا يعارض ما تقدم لنا من أن التقابل بين الكلام والبكم من تقابل الضدين عند أهل السنة أما على الثانى فظاهر وأما على الأول فلأن العدم المقيد قد يطلقونه على الأمر الوجودى . واعلم أن عندنا بكما وسكوتا وكل منهما لسانى ونفسانى فالسكوت اللسانى ترك الكلام مع القدرة عليه والبكم اللسانى ترك الكلام لا مع القدرة عليه بل مع العجز عنه وأما البكم النفسانى فهو ترك الكلام النفسى عجزا وأما تركه مع القدرة فسكوت نفسانى أما السكوت اللسانى فأمره ظاهر وأما النفسانى فيتأتى فيما إذا كان الشخص نائما أو مستيقظا ولم يجر على قلبه شيئا والبكم اللسانى يتأتى فيما إذا قام به آفة تمنعه من النطق وأما النفسانى فيتأتى فيما إذا قام به مرض منعه من إجراء شىء على قلبه إذا علمت ذلك فاعلم أن المراد هنا بالبكم البكم النفسانى لأنه هو المضاد لكلامه تعالى النفسانى الذى هو صفة أزلية قائمة بذاته (قوله وفى معناه السكوت) أى وفى معنى البكم النفسانى السكوت النفسانى (قوله وفى معناه كونه بالحرف والصوت) أى وفى معنى البكم كونه بحروف وأصوات ثم إن كونه بحروف وأصوات لاينافى الكلام فى الشاهد لكنه ينافيه فى الغائب فقوله وفى معناه كونه بالحرف والصوت يحتمل أن المراد بكونه فى معناه أنه مثله فى منافاة الكلام وذلك لأن الكلام إذا كان بحروف وأصوات كان حادثا والحادث لايقوم إلا بالحادث وكلامه تعالى قديم لايقوم إلا بقديم والتنافى فى اللوازم يدل على التنافى فى الملزومات و يحتمل أن المراد بكونه فى معنى البكم أنه مثله فى الاستحالة لافى الضدية أى المنافاة وكأنه قال كما يستحيل اتصافه تعالى بالبكم يستحيل كون كلامه بحروف وأصوات والضدية للأول دون الثانى لكن فى هذا خروج عما المصنف فى صدده من الأضداد (قوله إذ الكلام الخ) الكلام مبتدأ خبره قوله هو بالنسبة الخ وقوله الأعلى نعت لمقام (قوله إذ فيه) أى الكلام الذى بحروف وأصوات (قوله و يستلزم) عطف على يجب ووجه الاستلزام أن الكلام الذى بحروف وأصوات يجب له العدم والحدوث

نقيصة الحدوث الملازمة ربقة الافتقار على الدوام والثانية رذيلة البكم الذى هو لازم للحروف والأصوات لأنه لما استحال اجتماع حرفين فى آن واحد فضلا عن الكلمتين فضلا عن الكلامين تبكم المتكلم بالحرف والصوت واحتبس عن أن يدل على معلومات له فى آن واحد بصفة الكلام المركب من الحروف والأصوات فلو كان كلام مولانا تعالى بالحروف والأصوات لزم زيادة على رذيلة الحدوث اتصافه سبحانه وتعالى عن ذلك بالحبسة التى هى أصل البكم عن الدلالة على معلوماته التى لا نهاية لها بصفة الكلام بل يلزم الحبسة عن الدلالة به فى آن واحد على معلومين له فأكثر فقد ظهر لك بهذا أن الكلام الذى يكون

بالحروف والأصوات وما فى معناه من كلامنا النفسى ملازمان لمعنى البكم فيه تحيل اتصاف مولانا جل وعز بمثلهما وأن الواصف لمولانا جل وعز بذلك مستند إلى أن مثل ذلك فى حقنا كمال ينفى عنا رذيلة البكم وقد وصفه تعالى بنقيصة عظيمة تعالى عنها علوا كبيرا ونظيره فى ذلك نظير من عرف بأن نهيق الحمير وأصواتها كمال فى حقها وكذا نباح الكلاب كمال فى حقها فيسئل عن كلام ملك من الملوك لم يسمع قط كلامه فقال هو مثل نهيق الحمير ونباح الكلاب معتقدا أن ذلك الصوت منهما لما كان كمالا يمنع من اتصافهما برذيلة البكم لزم أن اتصاف الملك بمثل هذا كمال فى حقه ينفى عنه رذيلة البكم ومن المعلوم ضرورة أن الواصف للملك بمثل هذا قد استنقصه غاية الاستنقاص ووصفه بأقبح أنواع البكم بالنسبة إلى نوعه الانسانى وإن لم يكن بكما بالنسبة إلى نوع الحمير ونوع الكلاب ولاشك أن كلامنا وإن بلغ الغاية فى البلاغة والحسن بالنسبة إلى كلام الله أدنى بما لا حصر له من نهيق الحمير ونباح الكلاب بالنسبة إلى أفصح كلام وأعذبه إذ الحوادث كلها لا تفاضل بينها لذواتها بل ما يقوم ببعضها من صفة نقص أو كمال يصح أن يقوم بغيرها من سائر ذوات الحوادث ومولانا سبحانه الفاعل بمحض اختياره هو الذى فاوت فيما بينها وخص منها ما شاء بما شاء من صفة نقص أو كمال

والكلام صفة للذات ملازم لها ومن المعلوم أنه يلزم من حدوث أحد المتلازمين حدوث الآخر (قوله نقيصة الحدوث) الاضافة بيانية (قوله ربقة الافتقار) الربقة قطعة حبل تجعل فى عنق الدابة وإضافة ربقة للافتقار من إضافة المشبه به للمشبه ووجه الشبه اللزوم فى كل (قوله والثانية رذيلة البكم) وهذه الرذيلة هى المناسبة لما الكلام بصدده (قوله لأنه لما استحال الخ) الضمير للحال والشان (قوله واحتبس) عطف تفسير على قوله تبكم (قوله أصل البكم) الاضافة بيانية إذ الحبسة هى البكم (قوله عن الدلالة) متعلق بالحبسة وقوله بصفة الكلام متعلق بالدلالة (قوله بل يلزم الخ) إضراب انتقالى فيه معنى الأول وزيادة (قوله لمعنى البكم) الاضافة بيانية (قوله بمثلهما) أى بمثل كلامنا الذى بحرف وصوت وبمثل كلامنا النفسى (قوله وأن الواصف) عطف على قوله إن الكلام الذى يكون بالحروف والأصوات وقوله بذلك أى بالكلام الذى بحرف وصوت (قوله رذيلة البكم) الاضافة بيانية . وحاصله أنه إذا قيل الكلام بالحروف والأصوات كمال فى حقنا لزوال البكم به فليكن المولى متصفا به ليكون كمالا فى حقه فيقال فى رده أنه يلزم على اتصافه بذلك نقيصة الحدوث له تعالى ويلزم عليه نقيصة عدم دلالته على معلومات فى آن واحد ولا يلزم من كونه كمالا فى حق الحادث كونه كمالا فى حق الله (قوله ونظيره الخ) حاصله أن من قال إن كون كلام الله بحروف وأصوات كمال فى حقه كما أنه كمال فى حقنا نظير من قال نهيق الحمير كمال فى حقها لأنه ينفى عنها رذيلة البكم فسئل عن صفة كلام ملك عظيم لم يسمع كلامه فقال كلامه كنهيق الحمير فكما أن نهيق الحمير كمال فى حقها فليكن كمالا فى حقه فانه يستحق العقوبة من الملك لأنه قد استنقصه ووصفه بالبكم بالنسبة للنوع الانسانى وإن لم يكن البكم حاصلا عند النهيق بالنسبة للحمير (قوله ولاشك أن كلامنا الخ) حاصله أن نباح الكلاب ونهيق الحمير وإن كان كمالا فى حقهما لمنعه رذيلة البكم عنهما لكن إذا نسبته لكلام البلغاء تجده نقصا وكذلك إذا نسبت الكلام الفصيح لكلام الله القديم تجده نقصا لكن هذا النقص أشد من النقص الحاصل من نسبة نهيق الحمير ونباح الكلاب للكلام البليغ (قوله أدنى بما لا حصر له) أى أدنى بمراتب لا حصر لها بألف أو ألفين ولا بغير ذلك من العدد (قوله إذ الحوادث الخ) علة لقوله أدنى أى وإنما كان نسبة الكلام البليغ لكلام الله أدنى من نسبة نهيق الحمير ونباح الكلاب لكلام البلغاء لأن الحوادث كلها مستوية بالنظر لذاتها والتفاضل بينها إنما جاء من قيام بعض الصفات ببعضها دون بعض فالعالم والجاهل مستويان بالنظر لذاتهما والتفاضل بينهما إنما جاء من قيام صفة العلم بأحدهما وقيام الجهل بالآخر ومن الجائز أن يقوم بالجاهل ما قام بالعالم فاذا كان الجاهل ناقصا بالنسبة للعالم مع استوائهما بالنظر لذاتهما لزم من ذلك نقصان الحادث عن القديم نقصا لا حد له إذ لا اشتراك بينهما ولا مناسبة. والحاصل أنه إذا حصل النقص فى الحوادث مع الاشتراك فليكن النقص لا حصر له فى الحادث مع القديم الذى لا مشاركة بينه وبينه ولا مناسبة

(قوله

فإذا كان كال بعضها نقصا عظيما بالنسبة إلى غيره مما يقبل صفته و يشاركه فى الحدوث فكيف يكون الحال فيمن يصف المولى العظيم الذى لامثل له ولم يشارك شيئا سواه فى جنس ولا نوع بمثل أوصاف الحوادث الناقصة التى هى كال لائق بنقصانها وهى أنقص شىء وأرذله بالنسبة إلى جناب المولى الكريم الكبير المتعال وقد ورد عن سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام أنه كان يسدّ أذنيه بعد رجوعه من المناجاة وسماع كلام الخالق سبحانه و تعالى مدّة لئلا يسمع كلام الناس فيموت

من شدّة قبحه ووحشته حقيقة بالنسبة إلى كلام الله تعالى العديم المثال ولا يستطيع أن يسمع كلام الخلق حتى تطول به المدة و ينسيه الله ما ذاق من لذة ذلك الاستماع لكلامه تعالى وقد نقل ابن عطاء الله رضى الله تعالى عنه عن مكين الدين الأسمر وكان من الأبدال أنه رأى فى منامه حوراء فكلمته فبقى نحو شهرين أو ثلاثة أشهر لا يستطيع أن يسمع كلاما إلا تقايأ. فانظر هذا الأمر كيف صار كلام الناس بالنسبة إلى كلام الحور الذى هو من جنس كلامهم أدنى وأقبح من صوت الحمير ونباح الكلاب بالنسبة إلى كلام الناس إذ لا نجد من يتقايأ بسماع صوت الحمير ونباح الكلاب ولو سمعه إثر سماع أفصح كلام وأعذبه فكيف يكون نسبة كلام الخلق إلى كلام الله سبحانه وتعالى الذى جل عن المثل فى ذاته وصفاته وأفعاله تبارك وتعالى و باقى الكلام واضح (ص) وأضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه (ش) يعنى أنك إذا عرفت كون ضد القدرة العامة العجز عن ممكن ما لزم أن يكون ضد الصفة المعنوية اللازمة للقدرة وهى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات كونه عاجزا عن ممكن ما وهكذا كل صفة معنى فان ضدها ضد الصفة المعنوية اللازمة لها و بالله التوفيق (ص) وأما الجائز فى حقه تعالى.

(قوله فاذا كان كال بعضها) أى مثل نهيق الحمير وقوله بالنسبة لغيره أى مثل كلام البلغاء (قوله فاذا كان الخ) أى فاذا علمت ما ذكرناه لك من استواء الحوادث بالنظر لذاتها وأن التفاضل بينها إنما جاء من قيام بعض الصفات ببعض ولو شاء المولى جعل صفة الكمال القائمة بالفاضل قائمة بالمفضول و بالعكس فنذكر لك كلاما يناسب ما نحن فيه فنقول إذا كان كال بعض الحوادث نقصا بالنسبة لغيره كنهيق الحمير فانه كال فى حقها وهو نقص بالنسبة لكلام البلغاء القابلين لصفة الحمير وهو النهيق كما أن الحمير قابلة لصفة البلغاء وهو كلامهم البليغ (قوله فكيف يكون الحال الخ) أى فهو فى غاية النقص والحاصل أننا وجدنا النقص بين العبيد بعضهم مع بعض مع اشتراكهم فى الحدوث وقابلية الصفة فما بالك به بين القديم والحادث اللذين لا اشتراك بينهما فالنقص حينئذ أدنى من الأول بمراتب لا حصر لها (قوله بمثل أوصاف الحوادث) متعلق بقوله يصف المولى (قوله وقد ورد الخ) أتى بهذا إشارة إلى أن بين كلام الحوادث وكلام الله بونا بعيدا . واعلم أنه وقع خلاف بين أهل السنة هل موسى سمع كلام الله القديم أو سمع كلاما مركبا من حروف وأصوات خلقه الله وصار موسى يسمعه من كل ناحية قولان والمعتمد الأول فلذا مشى عليه الشارح فقصده إفادة أنه لا مناسبة بين كلام الحوادث المركب من الحروف والأصوات و بين كلام الله القديم . قيل إن السبب فى انبساط النفس بالصوت الحسن والتذاذها بسماعه أن الأرواح سمعت كلام الله القديم الذى هو ألذ الأشياء يوم ألست بربكم فاذا سمع الانسان صوتا حسنا تذكر ما سمعته روحه من كلام الرب الذى هو ألذ الأشياء (قوله ولا يستطيع الخ) عطف على يسدّ (قوله و باقى الكلام) أى وهو الموت واضح لا يحتاج لشرح وقد سبق ما فيه من كونه أمرا وجوديا أو عدميا والتقابل بينه و بين الحياة (قوله وأضداد الصفات المعنوية الخ) لما تكلم على أضداد المعانى أفاد أن أضداد المعنوية مستفاد من أضداد المعانى فتأخذ لازم ضدّ المعنى وتجعله ضدا للمعنوية اللازمة لها لأنه يلزم من تنافى الملزومات تنافى اللوازم فكل ما نافى الملزوم كالحيوان نافى اللازم كالناطق . فان قلت قد تتنافى الملزومات ولا تتنافى اللوازم ألا ترى أن الانسان والفرس متباينان وتلزم كلا منهما الحيوانية . أجيب بأن قولهم تنافى الملزومات يوجب تنافى اللوازم مرادهم اللوازم المساوية للملزومات كالناطقية والصاهلية وكالمعنوية فانها لازمة للمعانى لزوما مساويا فخرج اللازم الأعم كالحيوانية فان تنافى الملزومات لا يوجب التنافى فيه (قوله واضحة من هذه) أى من أضداد المعانى أى واضحة وضوحا ناشئا من أضداد المعانى وذلك لأن الأحوال المعنوية لا تعقل على حيالها ولا تماثل ولا تخالف ولا تضادّ إلا بالنظر للمعانى (قوله فان ضدها ضد الصفة المعنوية) أى فان لازم ضدها ضد للصفة المعنوية فلا بدّ من هذا التقدير حتى تصح العبارة (قوله فى حقه تعالى) فى بمعنى اللام والحق بمعنى الذات أى وأما الذى يجوز بالنسبة لذاته أن تفعله فليس الجائز وصفا يقوم بذاته بل هو وصف راجع لتعلق قدرته خلافا لما يوهمه قوله فيما سبق أن يعرف ما يجب فى حق مولانا وما يستحيل وما يجوز فان هذه العبارة قد أطلقها فيما للذات من الصفات وهذا يوهم أن يكون استعملها هنا فى الجائزات من الصفات إذ لم يغاير بينهما فيقتضى أن الذات العلية تتصف بصفة جائزة مع أن البارى جل وعلا إنما يتصف بالواجبات

فعل كل ممكن أو تركه (ش) لما فرغ من ذكر ما يجب فى حقه تعالى وما يستحيل ذكرهنا القسم الثالث وهو ما يجوز فى حقه تعالى فذكر أن الجائز فى حقه تعالى هو فعل كلّ ممكن أو تركه فيدخل فى ذلك الثواب والعقاب وبعث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والصلاح والأصلح للخلق لا يجب من ذلك شئ على الله تعالى

والحاصل أن الجائز بالنسبة إليه تعالى هو فعل كل ماقضى العقل بامكانه وأما الجائز بالنسبة لغيره فيطلق على مالم يؤمر بفعله ولابتركه وعلى ماليس بمنهى عنه (قوله ففعل كل ممكن أو تركه) اعترض بأن الممكن مرادف للجائز فى اصطلاح المتكلمين فكأنه قال وأما الجائز فى حقه تعالى ففعل كل جائز أو تركه فقد أخذ الجائز فى تعريفه وأخذ المعرف فى التعريف موجب للدور . وأجيب بأنه ليس المراد تعريف الجائز حتى يرد ماذكر بل المقصود هنا ضابط الجائز بما يعرف به كل فرد من أفراده لا بيان حقيقته لأن بيان حقيقته قد تقدمت فبين المؤلف أن الجائز الذى عرفنا حقيقته أولا هو فعل كل ممكن أو تركه ويحتمل أن يكون فى الكلام حذف أى وأما الجائز فضابطه فعل كل ممكن أو تركه ولا يحصر بعدد كما انحصر غيره من الأقسام سلمنا أنه تعريف فيقال المراد بالممكن ذاته أى الجواهر والأعراض بقطع النظر عن الوصف العنوانى أى وصفها بالامكان كما قالوا فى تعريف العلم إنه معرفة المعلوم على ماهو عليه أى معرفة الذات بقطع النظر عن وصفها بالمعلومية . بقى شئ آخر وهو أن ما اقتضاه عموم كلام المصنف من أن الجائز فى حقه تعالى فعل كل ممكن واضح على طريقته من أن الصفات واجبة الوجود لذاتها وأما على طريقة الفخر والسعد من أنها ممكنة لذاتها واجبة لما ليس عينها ولا غيرها وهو الذات العلية كما مر فالاطلاق غير ظاهر لأن الصفات على هذا ممكنة ومع هذا فهى مستندة إليه على طريق الايجاب لا الجواز (قوله أو تركه) فيه أن الترك فعل لأنه الكف عن الشئ فلا حاجة لذكره . وأجيب بأن الترك وان كان فعلا عند الأصوليين لكن المصنف جمع بينهما نظرا لما هو المتعارف من مقابلة الفعل بالترك وإطلاق الترك على عدم الفعل (قوله هو فعل كل ممكن) أى فعل كل ماقضى العقل بامكانه أى باستواء طرفيه الوجود والعدم سواء كان خيرا أو شرا كان فعلا اختياريا للعبد أم لا (قوله فيدخل فى ذلك) أى فى الممكن أو فى ضابط الجائز المذكور (قوله الثواب والعقاب) أى إثابة الطائع وعقاب العاصى وخص هذه بالذكر دون غيرها للخلاف الذى فيها بين أهل السنة والمعتزلة فالمعتزلة يقولون بوجوب ذلك بناء منهم على أصلهم الفاسد من أن الحسن ماحسنه العقل والقبيح ماقبحه العقل والعقل يستحسن إثابة الطائع وعقاب العاصى وكلّ مااستحسنه العقل فهو عندهم واجب يعدّ تركه سفها موجبا للوم وردّ عليهم بما هو مذكور فى المطوّلات وتقدم بعضه ومما يدخل فى ضابط الجائز المذكور أيضا خلق الله الرؤية لنا بالنسبة لذاته العلية خلافا للمعتزلة حيث حكموا باستحالتها بناء على أصلهم الفاسد من أن الرؤية إنما تكون بانبعاث أشعة من العين تتصل بالمرئىّ وذلك يستلزم أن يكون جسما والبارى تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم ويرد ذلك بمنع مابنوا عليه الاستحالة . وحاصله أنا لا نسلم أن الرؤية إنما تكون بانبعاث أشعة بل الرؤية معنى يخلقه الله فى جزء من العين (قوله وبعث الأنبياء) أى خلافا للمعتزلة القائلين بوجوبه على الله تعالى لاستحسان العقل له وذهبت البراهمة إلى استحالة بعثة الرسل وهم قوم كفار والحق ماعليه أهل السنة من أن بعثة الرسل جائزة على الله تعالى (قوله والصلاح والأصلح) الصلاح ماقابله فساد والأصلح ماقابله صلاح إلا أنه دونه فالاوّل كتغذية زيد بدلا عن ضربه والثانى كتغذيته لحما بدلا عن إطعامه عدسا فرزق المولى انا بدلا عن تعذيبنا بقطع رزقنا جائز عليه لا واجب وكذلك رزقه زيدا ألف دينار عوضا عن رزقه له دينارا واحدا مثلا جائز عليه لا واجب خلافا للمعتزلة القائلين إنه يجب عليه تعالى أن يفعل بكل عبد من عباده ماهو صلاح له وماهو أصلح به أى ماهو صلاح بالنظر لمقابله الفاسد وماهو أصلح بالنظر لمقابله الذى هو صلاح فلا تنافى بين وجوبهما معا وبهذا يعلم رد قول بعضهم الواو فى قوله والأصلح بمعنى أو وهو تفنن فى العبارة لأن بعض المعتزلة يعبر بوجوب الصلاح وبعضهم بوجوب الأصلح (قوله لا يجب من ذلك شئ على الله) أى بالنظر لذات الله فلا ينافى وجوبه لوعده

تعالى

ولا يستحيل إذ لو وجب عليه فعل الصلاح والأصلح للخلق كما تقوله المعتزلة لما وقعت محنة دنيا ولا أخرى ولما وقع تكليف بأمر ولا نهى وذلك باطل بالمشاهدة وما يقدر من المصالح مع تلك المحن والتكاليف فالله تعالى قادر على إيصال تلك المصالح بدون مشقة أو محنة تكليف وأيضا فليست تلك المصالح عامة فى جميع الممتحنين والمكلفين للقطع بأن المحنة والتكليف فى حق من حتم عليه بالكفر والعياذ بالله تعالى نقمة عظيمة وتعريض للهلاك الأبدى نسأل الله تعالى العافية فى ديننا ودنيانا وحسن الخاتمة بلا محنة ولا مشقة .

(ص) أما برهان وجوده تعالى

تعالى الذى لا يتخلف أو لاقتضاء حكمته وجوده أو لتعلق علمه فى الأزل بوجوده . والحاصل أنه ليس مراد الأشعرى بقوله إنه لا يجب على الله شئ نفى الوجوب مطلقا بل المراد نفى الوجوب باعتبار ذاته تعالى وهذا لا ينافى أنه قد يجب عليه باعتبار صفاته كما لو اقتضت حكمته شيئا فلابد منه بمقتضى الحكمة و إن لم يجب باعتبار ذاته وكما لو علم فى الأزل وجود شئ فلابد من وجوده و إلا انقلب العلم جهلا و إن لم يكن وجوده واجبا باعتبار ذاته وكما إذا أخبر بحصول ثواب فى المستقبل للطائعين فلابد من حصوله لئلا يتخلف الوعد و إن لم يكن وجوده واجبا باعتبار ذاته ولا محذور فى ذلك (قوله ولا يستحيل) الضمير عائد على شئ من ذلك لكن على حذف مضاف والتقدير ولا يستحيل تركه أى ترك شئ من ذلك خلافا للمعتزلة فى قولهم باستحالة ترك الثواب للطائع والعقاب للعاصى و باستحالة ترك بعث الأنبياء و باستحالة ترك فعل الصلاح والأصلح بالنسبة لكل مخلوق (قوله إذ لو وجب الخ) هذا دليل استثنائى استدل به على عدم وجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى . وحاصله لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والأصلح لكل فرد من الخلق لما وقعت محنة فى الدنيا ولا فى الآخرة ولما وقع تكليف بأمر ولا نهى لأنه لا صلاح فى المحن والتكاليف لكن التالى باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو وجوب الصلاح والأصلح وثبت جوازهما وهو المطلوب . والدليل على أنه لا يجب عليه شئ من الثواب والعقاب و بعث الرسل أن تقول لو وجب عليه تعالى شئ لما كان فاعلا مختارا لكن التالى باطل (قوله كما تقوله المعتزلة) أما البغداديون منهم فأوجبوا ما هو الأصلح فى الدين والدنيا وأما البصريون منهم فأوجبوا ما هو الأصلح فى الدين فقط قال الدوانى ولا يخفى أن مرادهم الأصلح بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة للكل من حيث هو كل (قوله لما وقعت محنة) أى ابتلاء بما يؤلم وقوله لما وقعت الخ أى لأن المحن والتكاليف ليس فيها صلاح ولا أصلح و إنما فيها إتعاب البدن فلو وجب الصلاح والأصلح لا نتفت المحن والتكاليف التى لا صلاح فيها (قوله وذلك باطل بالمشاهدة) أى وعدم وقوع كل من المحن والتكاليف باطل بالمشاهدة لأنا نشاهد وقوع المحن ووقوع التكاليف هذا كلامه . واعترض بأن وقوع كل منهما غير مشاهد لأن الوقوع أمر اعتبارى . وأجيب بأن متعلق الوقوعين وهو المحن والأمور المكلف بها لما كان مشاهدا صار كل من الوقوعين كأنه مشاهد . والحاصل أن مشاهدة كل من الوقوعين بمشاهدة متعلقه فتأمل (قوله وما يقدر الخ) هذا جواب عما أورده المعتزلة على الشرطية المتقدمة . وحاصل ما أوردوه أن قولكم لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والأصلح لا نتفت المحن والتكاليف لأنه لا صلاح فيها هذا ممنوع بل وقوع كل منهما فيه صلاح للعبد وهو الثواب الأخروى . وحاصل الجواب أن ما زعمتموه من أن وقوع كل منهما فيه صلاح لا يتم إلا لو كان بين وقوع المحن والتكليف و بين الصلاح الذى هو الثواب لزوم عقلى بحيث يكون حصول الصلاح الذى هو الثواب متوقفا على حصول المحن والتكاليف مع أنه لا تلازم بينهما إذ المولى قادر على إيصال الثواب للعبد من غير محنة ولا تكليف بدليل أنه فى الآخرة يعطى لعباده مراتب ليست فى نظير الأعمال سلمنا أن المحن والتكاليف فيها صلاح وهو الثواب فنقول ليس هذا لازما فى كل العباد ألا ترى أن الكافر المعذب فى الدنيا لا صلاح له فى تلك المحن لأن مآله للنار (قوله من حتم) بالحاء المهملة أى قضى (قوله أما برهان وجوده تعالى الخ) لما انقضى كلامه على عد الأقسام الثلاثة الواجبات والمستحيلات والجائزات مجردا عن الأدلة أتبع ذلك بذكر الأدلة لأجل الارتقاء عن التقليد المختلف فى إيمان صاحبه إلى المعرفة وهى الجزم المطابق عن دليل المتفق على إيمان صاحبها فقال مجيبا لسؤال مقدر تقديره هذه العقائد فما براهينها أما برهان الخ وأما حرف تفصيل غالبا وتوكيد دائما وقد بين ذلك أى إفادتها للتوكيد سيبويه بقوله لأن معناها فى قولك أما زيد فقائم مهما يكن من شئ فزيد قائم قال شراح كتابه وشئ

عامّ أريد به الخصوص إذ لم يرد أن زيدا يقوم عند كل شئ من تحرك ورقة أو هبوب ريح لأنه يلزم قيامه دائما إذ لا تخلو الدنيا من شئ يقع و إنما المراد الرد على من يظن أن زيدا يمنعه مانع من قيامه مما يظن أنه مانع فأكد المتكلم ردّ ذلك وقال مهما يكن من شئ نظنه مانعا من قيامه فلا يكون مانعا فهو قائم لامحالة و يقدر فى كل مقام مالاق به اه فيقدر على نمطه هنا مهما يكن من شئ نظنه مانعا من دلالة الحدوث على وجود الله فلا يكون مانعا فالحدوث دليل لامحالة وهذا فيه وفاء بما قلناه من التوكيد مع دفع وهم الشئ فى كلامه . والبرهان مشتق من البره بسكون الراء وهو القطع تقول برهت العود إذا قطعته ولا شك أن البرهان يقطع ظهر المخاصم . وحقيقته قول مؤلف من مقدمتين يقينيتين لانتاج يقين والمقدمات اليقينية هى الأوليات والمشاهدات والمحسوسات والمتواترات والتجريبات . وأما الدليل فهو إما عقلى و إما نقلى فالثانى كالكتاب والسنة والاجماع وأما العقلى فهو عند المناطقة قول مؤلف من مقدمتين يستلزمان لذاتهما قولا آخر سواء كانت المقدمتان يقينيتين أو ظنيتين أو إحداهما يقينية والأخرى ظنية فالدليل المنطقى أعم من البرهان وأما عند الأصوليين فهو ما احتوى على الموصل للمطلوب لا نفس الموصل فالعالم مثلا دليل على وجود الله لاحتوائه على جهات منها مالا يوصل للمقصود ومنها مايوصل فالأول كطوله وكثافته و بساطته وتركبه و بياضه وسواده والثانى كحدوثه فالعالم دليل من حيث احتواؤه على الموصل الذى هو الحدوث وكذلك النار دليل على الاحراق لأنها احتوت على الجرمية والشفافية والضوء وليس جهة من هذه الجهات موصلة للاحراق و إنما الجهة الموصلة له الحرارة إذ بها يعلم الاحراق فالدليل العقلى مركب عند المناطقة ومفرد عند الأصوليين. إذا علمت هذا فقول المصنف هنا وفيما يأتى أما برهان الخ مراده بالبرهان مطلق الدليل كان عقليا كدليل الوجود والقدم والبقاء و بقية الصفات غير السمع والبصر والكلام ولوازمها أو كان نقليا كدليل هذه الستة الكائن من الكتاب والسنة والاجماع أو أنه استعمل البرهان فى حقيقته بالنسبة لغير هذه الستة وفى مجازه بالنسبة لها .

واعلم أن العقائد على ثلاثة أقسام : القسم الأول ما يتوقف عليه وجود الفعل الممكن الذى من جملته المعجزة الدالة على صدق الرسل وذلك كالوجود والقيام بالنفس ومابينهما وكالقدرة والارادة والعلم والحياة فالفعل متوقف على هذه إذ لا يتأتى إلا ممن كان متصفا بهذه الصفات ولا يصح الاستدلال عليها إلا بالدليل العقلى إذ لو استدل عليها بالدليل السمعى لزم الدور . بيانه أن السمع متوقف على المعجزة وهى متوقفة على هذه الصفات فيكون السمع متوقفا عليها ولو ثبتت هذه الصفات بالسمع لتوقفت عليه فصار كل منهما متوقفا على الآخر وهذا دور . والقسم الثانى من العقائد مايرجع لوقوع جائز مثل أحوال القيامة من الجنة والنار والصراط والميزان والحشر والنشر والحوض والثواب والعقاب ورؤيتنا لله فهذا لا يستدل على وقوعه إلا بالدليل السمعى إذ غاية مايصل إليه العقل الجواز لا الوقوع . القسم الثالث من العقائد مالا تتوقف عليه المعجزة ولا يرجع لوقوع جائز كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أى كونه سميعا و بصيرا ومتكلما فهذه يصح الاستدلال عليها بالأمرين والأنجح منهما الدليل السمعى كما يأتى وأما الوحدانية ففيها خلاف قيل إنه لا يستدل عليها إلا بالعقل لتوقف المعجزة على الوحدانية إذ لو انتفت لحصل التمانع فينتفى الفعل ومن جملته المعجزة وقيل يصح الاستدلال عليها بالسمع كالعقل قال المصنف فى شرح الكبرى وهو رأى و إنما برهن على الوجود ولم يقيده بالوجوب بحيث يقول وأما برهان وجوب وجوده لأجل أن يتوصل للتفصيل فذكرهنا برهان مطلق الوجود المقابل للعدم ثم برهن على وجوبه ببرهان القدم والبقاء لأنهما عين وجوب وجوده ولو برهن هنا على وجوب الوجود فان لم يذكر بعد ذلك برهان القدم والبقاء كان مستغنيا بشئ عن غيره وقد ذكر أنه لا يستغنى فى هذا

الفنّ بعام ولا بملزوم لخفاء اللوازم و إدراك الجزئيات تحت الكليات ولوذكر برهانهما بعد برهان وجوب الوجود كان تكرارا محضا . والحاصل أنه أثبت أولا وجوده تعالى المنافى لعدمه بهذا البرهان ثم أثبت وجو به الذى هو القدم والبقاء ببرهانه ثم أثبت كونه فاعلا بالاختيار لا بالتعليل ولا بالطبع ببرهان الارادة وأثبت كونه ليس من العالم ببرهان مخالفته للحوادث وأما الدليل على كون صانع العالم المتصف بوجوب الوجود و بالتأثير بالاختيار و بكونه ليس من جملة العالم و بباقى الصفات هو الله تعالى فهو السمع إذ لاتتوقف دلالة المعجزة على أن الصانع الذى لاشريك له يسمى الله والعقل لامدخل له فى التسمية و بيان ذلك أنه إذا ثبت وجود الصانع المنزه عن النقائص الموصوف بالصفات المصححة للفعل وأنه واحد لاشريك له وجاءت الرسل المؤيدة بالمعجزات المثبتة لصدقهم مخبرين أن ذلك الصانع الواحد الذى لا شريك له اسمه الله كان ذلك دليلا قاطعا على أن ذلك الصانع اسمه الله فلايعلم ذلك إلا بعد مجىء الرسل إذ لامدخل للعقل فى التسمية (قوله لحدوث العالم) العالم كل موجود سوى الله تعالى فيدخل فيه الأجرام والأعراض ولاتدخل صفاته لأنها ليست غيرا وهذا على القول بنفى الأحوال وأما على القول بثبوتها فالعالم كل ثابت سوى الله إذ الثابت أعم من الوجود عندهم (و يسمى ما ذكر عالما لأن فيه علامة تميزه عن موجده فهو مأخوذ من العلامة) أو لأن من نظر فيه يحصل له العلم بوجود المولى سبحانه وتعالى و بما له من الصفات فيكون مأخوذا من العلم وأما (الحدوث فهو الوجود المسبوق بعدم) وقيل العدم السابق على الحدوث . إن قلت جعل الحدوث دليلا على وجود الله لا يأتى على قول المناطقة من أن (الدليل قول مركب من مقدمتين يستلزمان لذاتهما قول آخر) لا على قول الأصوليين إن الدليل (هو ما احتوى على الموصل للمقصود والمحتوى على الموصل للمقصود إنما هو العالم ، وأما الحدوث فهو الموصل للمطلوب لأنه جهة دلالته لما علمت أن العالم له جهات توصل للمقصود وجهات لاتوصل له فهو دليل من حيث احتواؤه على الجهة التى توصل فلو قال فالعالم من حيث حدوثه لكان ظاهرا فى ذلك . وأجيب بأن المصنف ماش على مذهب الأصوليين غاية الأمر أنه أطلق الدليل على وجهه من حيث إنه المقصود منه فهو مجاز من إطلاق اسم الملزوم على اللازم وذلك لأن الدليل اسم للعالم أطلقه على لازمه وهو الحدوث أو أنه ماش على طريقة المناطقة وقوله (لحدوث العالم أى فالمفيد لحدوث العالم وذلك المفيد هو المقدمة الصغرى القائلة العالم حادث المضمومة للكبرى المحذوفة القائلة وكل حادث لابد له من محدث فالمصنف أشار للصغرى بقوله لحدوث العالم وحذف الكبرى لعلمها من الدليل المستدل به عليها وهو قوله بعد لأنه لو لم يكن له محدث الخ . إن قلت إن المفيد لحدوث العالم مقدمة واحدة والدليل المنطقى قول مؤلف من مقدمتين كما مر فكيف يكون المصنف ماشيا على طريقة المناطقة مع إطلاقه الدليل على مقدمة واحدة . قلت إطلاقه الدليل على المقدمة الواحدة مجاز من باب إطلاق اسم الكل على الجزء . بقى شىء آخر وهو أنه قد وقع خلاف فى جهة احتياج العالم للفاعل فقيل (العالم محتاج للفاعل من جهة حدوثه أى وجوده بعد عدمه) وقيل من جهة إمكانه وتساوى طرفيه فيحتاج لمن يرجح أحدهما على الآخر) وقيل (من جهة حدوثه و إمكانه) فكيفية الاستدلال على وجود الصانع على الأول أن (تقول العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث) وعلى الثانى تقول (العالم ممكن وكل ممكن لابد له من صانع يرجح أحد طرفيه) وعلى الثالث تقول العالم حادث ممكن وكل ما هو كذلك لابد له من صانع إذا علمت هذا فقول المصنف لحدوث العالم يقتضى الجرى على طريقة الحدوث وقوله بعد ذلك لو لم يكن له محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين كالصريح فى الامكان إذ لامعنى للامكان إلا تساوى الوجود والعدم فيقتضى الجرى على طريقة الامكان لا الحدوث فمقتضى أول الكلام

حدوث العالم

يخالف آخره [وقد يجاب بأن قوله أولا لحدوث العالم فيه حذف الواو مع ما عطفت أى لحدوث العالم و إمكانه ودليل المحذوف ذكر الامكان بعد وحينئذ فالمصنف ماش على طريقة شوب الامكان بالحدوث أو يقال قوله لحدوث العالم أى الذى ماوقع إلا بعد ترجيح أحد الطرفين وذلك هو الامكان ولا معنى للشوب إلا ذلك كذا قيل وقد يقال كلام المصنف ليس فيه تخصيص الأمرين المتساويين بالوجود والعدم حتى يكون جاريا على طريقة الامكان بل هما شاملان لكل أمرين من المتقابلات الست الوجود والعدم والمكان المخصوص ومقابله والزمان المخصوص ومقابله والجهة المخصوصة ومقابلها والمقدار المخصوص ومقابله والصفة المخصوصة ومقابلها وحينئذ فالبرهان جار على طريقة الحدوث لا على طريقة من يشوب الامكان بالحدوث تأمل هذا [واعلم أننا إذا أردنا إثبات الصانع للعالم تثبت أولا حدوث الأعراض بدليل ثم تثبت حدوث الأجرام بدليل ثم بعد إثبات حدوث الأعراض والأجرام بالدليل تثبت أن للعالم صانعا فالمراتب ثلاثة ونحتاج لثلاثة أدلة فنقول فى الدليل الأول [الأعراض متغيرة بالمشاهدة وكل متغير حادث ينتج الأعراض حادثة] ثم نقول فى الدليل الثانى (الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث حادث ينتج الأجرام حادثة) ثم بعد أن تثبت حدوث الأعراض والأجرام [نقول العالم من أجرام وأعراض حادث وهذه المقدمة تثبت بالدليلين المتقدمين وكل حادث لا بد له من صانع وهذه الكبرى إما أن تثبتها بدليل استثنائى بأن نقول لو لم يكن للحادث محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا سبب مرجح. بيان الملازمة أن الممكن وجوده مساو لعدمه فى نفس الأمر فلو حدث بنفسه بدون محدث كان وجوده مرجحا على عدمه بدون سبب مرجح لكن التالى وهو ترجيح أحد الأمرين المتساويين تساويا ذاتيا بلا سبب باطل لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان فبطل المقدم وهو لم يكن للحادث محدث و إذا بطل المقدم ثبت نقيضه وهو أن للحادث محدثا وهو المطلوب أو تثبتها بدليل اقترانى مركب من شرطية وحملية بأن نقول لو وجد الحادث بدون محدث لزم اجتماع الاستواء والرجحان واجتماع الاستواء والرجحان باطل ينتج لو وجد الحادث بدون محدث كان باطلا . والحاصل أن المقدمة الصغرى من برهان إثبات الصانع لها دليلان كل منهما اقترانى والكبرى إن شئت أثبتها بدليل استثنائى و إن شئت أثبتها بدليل اقترانى وهذا الترتيب هو ما ارتكبه الشارح فى الشرح وهو طريق الترقى وأما فى المتن فقد ارتكب طريق التدلى فأولا أقام الدليل على وجود الصانع وأشار لصغراه بقوله لحدوث العالم وحذف كبراه ثم أقام الدليل على الكبرى المحذوفة بقوله لأنه لو لم يكن له محدث الخ ثم أقام الدليل على الصغرى بقوله ودليل حدوث العالم الخ ودليل حدوث الأعراض الخ وقدم دليل الكبرى على دليل الصغرى لقلة الكلام عليه (قوله لأنه) أى الحال والشأن لو لم يكن له أى للعالم وقوله محدث أى فاعل وصانع (قوله بل حدث بنفسه) أى مع فرض تساوى حدوثه وعدمه وتساوى جميع الأمور المتقابلة فى نفس الأمر فصح ترتيب قوله لزم الخ لأن لزوم اجتماع الاستواء والرجحان إنما جاء من حدوثه بنفسه مع استواء الحدوث وعدمه و بقية الأمور المتقابلة فى نفس الأمر و بل فى كلامه انتقالية من أعم إلى أخص لأن نفى محدث الحادث صادق بما إذا أحدث نفسه و بما إذا كان حدوثه لنفسه بأن كان حدوثه اتفاقيا لأجل نفسه بأن كانت ذاته علة فى وجوده فأضرب للثانى لخفائه دون الأول فانه ضرورى الاستحالة فاللام فى قول المصنف لنفسه لام التعليل أى بل حدث لأجل ذاته بمعنى أن حدوثه ليس لسبب بل لأجل ذاته (قوله أحد الأمرين) أى وهما طرفا الممكن من وجود وعدم [والمقدار المخصوص ومقابله] [والمكان المخصوص ومقابله] والصفة المخصوصة ومقابلها والجهة المخصوصة ومقابلها وقوله المتساويين أى تساويا ذاتيا (قوله وهو محال) أى كون أحد الأمرين المتساويين تساويا ذاتيا مساويا لصاحبه بالنظر لما فى نفس الأمر راجحا عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع

لأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال

الضدين وهما المساواة والرجحان المستلزم لاجتماع النقيضين لأن الرجحان يستلزم لامساواة والمساواة تستلزم لارجحان فاذا اجتمع الرجحان والمساواة اجتمع مساواة ولامساواة ورجحان ولارجحان وهذا باطل بالضرورة ونظير اجتماع المساواة لطرفى الممكن ورجحان أحدهما على الآخر من غير سبب ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت إحداهما لالسبب فرجحان إحدى الكفتين على الأخرى مع فرض تساويهما لابد له من مرجح وإلا لزم المحذور وهو اجتماع الضدين الرجحان والمساواة. واعلم أن ماذكره المصنف من أن اللازم على تقدير كون العالم حادث لالسبب اجتماع المساواة والرجحان مبنى على أن الوجود والعدم بالنظر لذات الممكن سيان وهو أحد قولين وقيل إن العدم أولى به لعدم احتياجه لسبب بخلاف الوجود فانه يحتاج لسبب ومالايحتاج الشئ فيه لسبب أولى به مما يحتاج لسبب وعلى هذا القول فاللازم على تقدير حدوث العالم لنفسه ترجيح المرجوح بلاسبب وهو أولى فى الاستحالة من ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلاسبب (قوله ودليل حدوث العالم) أى أجرام العالم بدليل ذكره دليل حدوث الأعراض بعد ذلك وقوله ملازمته للأعراض هذا معنى الدليل ولفظه أن تقول أجرام العالم ملازمة للأعراض الحادثة وكل مالازم الحادث فهو حادث ينتج أجرام العالم حادثة فالمصنف تعرض لمعنى الدليل لا للفظه فقد أشار للصغرى بقوله ملازمته للأعراض الحادثة إذ هو فى قوة قولنا أجرام العالم ملازمة للأعراض الحادثة وأشار للكبرى بقوله وملازم الحادث حادث وحذف النتيجة للعلم بها (قوله ودليل حدوث الأعراض مشاهدة تغيرها) لما كان صغرى الدليل المستدل به على وجود الصانع وهى العالم حادث نظرية تتوقف على بيان وكان العالم ذوات وصفات بين حدوث الذوات بملازمتها للأعراض كما مر وبين حدوث الصفات بمشاهدة تغيرها وقوله مشاهدة تغيرها أى مفيد مشاهدة تغيرها وهو المقدمة الصغرى القائلة الأعراض شوهد تغيرها من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم المضمومة للكبرى القائلة وكل ما كان كذلك فهو حادث وقد حذف المصنف الكبرى للعلم بها وإطلاق الدليل على مفيد مشاهدة تغير الأعراض وهو الصغرى مجاز من إطلاق اسم الكل على الجزء (قوله مشاهدة تغيرها) أى تغير حكمها فى الجرم فالمتحركية تارة تشاهد بظهور الجرم متحركا وتارة تنعدم بظهور الجرم ساكنا وبهذا المضاف الذى قدرناه يندفع اعتراضان: الأول أنه لو تعلقت المشاهدة بتغير الأعراض من عدم إلى وجود وبالعكس لكان ذلك التغير ضروريا لم يختلف فيه لكن التالى باطل إذ قد اختلف فى تغير الأعراض وعدم تغيرها فقيل إنها متغيرة من عدم إلى وجود وبالعكس وقيل إنها ليست كذلك بل تكمن فى الجرم ثم تظهر لا أنها تعدم ثم توجد ثم تعدم وهكذا وإذا بطل التالى بطل المقدم وهو تعلق المشاهدة بتغيرها من عدم إلى وجود وبالعكس فلم تتم صغرى الدليل القائلة الأعراض شوهد تغيرها الخ وحاصل الجواب أن الأعراض وإن اختلف فى تغيرها من وجود إلى عدم وعدم تغيرها كذلك بل تكمن وتظهر لكن أحكامها شوهد تغيرها من وجود إلى عدم وبالعكس ولانزاع فيه فالحركة مثلا وهى الانتقال من حيز لآخر هذه فيها الخلاف وأما حكمها وهو كون الجسم منتقلا من حيز لآخر فهذا مشاهد تغيره لأنه تارة يظهر بظهور الجرم متحركا وتارة يعدم بظهوره ساكنا فالتغير المشاهد هو بالنسبة للأحكام لا بالنسبة للأعراض التى فيها النزاع. الاعتراض الثانى أن التغير من العدم للوجود هو الحدوث فكيف يستدل به على حدوث الأعراض مع أن فيه استدلالا على الشئ بنفسه وحاصل الجواب أن المستدل عليه تغير الصفات والاستدلال بتغير الأحكام لا بتغير الصفات حتى يلزم الاستدلال على الشئ بنفسه والاستدلال بتغير الأحكام على تغير الصفات نظير الاستدلال بالمعنوية على وجود المعانى. واعلم أن برهان حدوث الأجرام القائل العالم ملازم للأعراض الحادثة وكل ملازم للأعراض الحادثة فهو حادث إنما يتم بعد إثبات أمور أربعة إثبات أمر زائد على

ودليل حدوث العالم ملازمته للأعراض من الحادثة حركة وسكون وغيرهما وملازم الحادث حادث ودليل حدوث الأعراض مشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم

الأجرام وحدوث ذلك الزائد وملازمة الأجرام لذلك الزائد و إثبات استحالة حوادث لاأوّل لها والأمر الثانى وهو حدوث الزائد متوقف على أمور أربعة إبطال قيام ذلك الزائد بنفسه و إبطال انتقاله و إبطال كونه وظهوره و إثبات استحالة عدم القديم فجملة الأمور المحتاج لها سبعة : الأوّل إثبات زائد على الأجرام . والثانى إبطال قيامه بنفسه . والثالث إبطال انتقاله . والرابع إبطال كمونه وظهوره والخامس إثبات استحالة عدم القديم . والسادس إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد . والسابع استحالة حوادث لاأوّل لها وذلك أن للفلسفى القائل بقدم العالم أن يعترض على الصغرى بأن يقول لانسلم وجود زائد على الأجرام المعبر عنه بالأعراض ، سلمنا وجود هذا الزائد فلا نسلم حدوثه لم لا يكون قبل طروّه على الجرم قائما بنفسه أو انتقل له من جرم آخر أو كان كامنا فيه ثم ظهر وهو فى هذه الصور الثلاث قديم أو أن ذلك الزائد على الأجرام قديم قام بالجرم ثم انعدم، سلمنا حدوثه لكن لانسلم أن الأجرام ملازمة لذلك الزائد لم يجوز انفكاكها عنه سلمنا الصغرى لكن لانسلم الكبرى القائلة وكل مالازم الحادث فهو حادث لأنه لايلزم ذلك إلا لو كان أفراد ذلك الزائد الحادث لها مبدأ ونحن نوافق على حدوثها لكن نقول لا أوّل لها فالفلك مثلا و إن لازمته حركات حادثة لايلزم حدوثه إلا لو كان لجملة تلك الحركات مبدأ ليلزم من قدمه وجود المحال وهو وجود الجرم عاريا عن الحركة والسكون المستلزم لارتفاع النقيضين أما لو كانت الحركات لاأوّل لها فلايلزم أن يكون الفلك حادثا بل هو قديم وملازم لتلك الحوادث التى لاأوّل لهافالمقدّمة الصغرى تمامهامتوقف على إثبات ستة مطالب والكبرى تمامهايتوقف على إثبات مطلب واحد فتكون جملة المطالب التى يتوقف تمام البرهان المذكور عليها سبعة وقد جمعها بعضهم فى بيت ، فقال :

زيد م قام ما انتقلّ ما كمنا ما انفك لاعُدْمَ قديم لاحنا

فقوله زيد يشير به لاثبات زائد على الأجرام وقوله م قام بحذف ألف ما النافية للوزن وقام فعل ماض يعنى به نفى قيام العرض بنفسه وقوله ما انتقل باسكان اللام للوزن يعنى به نفى انتقال العرض وقوله ما كمنا يعنى به نفى كمون العرض وظهوره فاكتفى بأحد المتقابلين وهو السكون عن الآخر وهو الظهور وقوله ما انفك يعنى به إثبات ملازمة الأجرام للأعراض وقوله لاعدم قديم بلا النافية وعدم بضم العين وسكون الدال اسمها والخبر محذوف تقديره ثابت وقوله لاحنا لا نافية وحنا مقتطعة من استحالة حوادث لاأوّل لها رمز بالحاء إليها ووجه الاستدلال على هذه الأمور السبعة أن نقول أما الأوّل وهو إثبات زائد على الأجرام تتصف الأجرام به فهو ضرورى لايحتاج لدليل إذ مامن عاقل إلاوهو يحس أن فى ذاته معانى زائدة عليها وأما الثانى وهو إبطال قيام العرض بنفسه والثالث وهو إبطال انتقاله فدليلهما أنه لو قام العرض بنفسه أو انتقل لزم قلب حقيقته لأن الحركة مثلا حقيقتها انتقال الجوهر من حيز لآخر فلو قامت بنفسها أو انتقلت لزم قلب تلك الحقيقة وصيرورة العرض جوهرا إذ الانتقال والقيام بالنفس من خواص الأجرام . وأما الرابع وهو الكمون والظهور فوجهه أن الكمون والظهور يؤدّى إلى اجتماع الضدّين فى المحلّ الواحد لأن الجوهر إذا تحرّك مثلا والسكون كامن فيه زمن حركته لزم اجتماع الضدّين وهما الحركة والسكون ضرورة . وأما الخامس وهو إثبات استحالة عدم القديم فوجهه أنه لو انعدم لكان وجوده جائزا لاواجبا والجائز لا يكون إلامحدثا فيكون هذا القديم محدثا وهو تناقض . وأما السادس وهو إثبات كون الأجرام لاتنفك عن ذلك الزائد فهو ضرورى لأنه لايعقل كون الجرم منفكا عن كونه متحركا أو ساكنا مثلا إذ لو انفك عن الحركة والسكون لزم ارتفاع

النقيضين

(ش) لاخفاء أن العالم من السموات والأرضين ومافيهما ومابينهما أجرام ملازمة لأعراض تقوم بها من حركة وسكون وغيرها ولنقتصر على الحركة والسكون فان معرفة لزوم الأجرام لهما ضرورية لكل عاقل فنقول لاشك فى وجوب الحدوث لكل واحد من الحركة والسكون إذ لو كان واحد منهما قديما لما قبل أن ينعدم أبدا أصلا لأن ماثبت قدمه استحال عدمه ولاخفاء أن كل واحد من السكون والحركة قابل للعدم لأنه قد شوهد عدم كل واحد منهما بوجود ضده فى كثير من الأجرام فلزم استواء الأجرام فى ذلك و إذا ثبت حدوثهما واستحال وجودهما فى الأزل لزم حدوث الأجرام واستحال وجودها فى الأزل قطعا لاستحالة انفكاكها عن الحركة والسكون و بالجملة فحدوث أحد المتلازمين يستلزم حدوث الآخر ضرورة و إذا استبان بهذا حدوث العالم لزم افتقاره إلى محدث لأنه لولم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع أمرين متنافيين وهما الاستواء والرجحان بلا مرجح لأن وجود كل فرد من أفراد العالم

النقيضين وهما حركة ولاحركة وسكون ولاسكون. وأما السابع وهو إثبات استحالة حوادث لاأول لها فله أدلة كثيرة وأقربها أن نقول إذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثا فى نفسه فعدم جميعها ثابت فى الأزل ثم لايخلو إما أن يقارن ذلك العدم فرد من الأفراد الحادثة أولا فان قارنه لزم اجتماع وجود الشئ مع عدمه وهو محال بضرورة العقل و إن لم يقارن ذلك العدم شئ من تلك الأفراد الحادثة لزم أن لها أولا لخلو الأزل على هذا الفرض عن جميعها (قوله لاخفاء أن العالم الخ) لايخفى أن مابدأ به المصنف فى المتن أخره فى الشرح وماأخره فى المتن بدأ به فى الشرح لأنه فى المتن بدأ بدليل وجود الصانع. ثم استدل على حدوث العالم أجرام وأعراض وفى الشرح بدأ بالاستدلال على حدوث العالم ثم استدل على وجود الصانع فما فى الشرح من باب الترقى ومافى المتن من باب التدلى والأول هو المناسب للاستدلال (قوله ومابينهما) أى من السحاب والهواء والحيوانات التى على وجه الأرض (قوله أجرام ملازمة لأعراض تقوم بها) مفاده أن العالم أجرام فقط ملازمة للأعراض وأن الأعراض ليست من العالم وليس كذلك فكان الأولى أن يقول أعراض وأجرام ملازمة للأعراض تقوم الأعراض بها (قوله فان معرفة لزوم الأجرام لهما) أى على البدل لاعلى وجه الاجتماع لأن اجتماع الضدين محال و إنما كانت معرفة لزوم الجرم لهما على البدل ضرورية لأن عرو الجرم عنهما مستحيل استحالة ضرورية لما يلزم عليه من ارتفاع النقيضين البديهى الاستحالة (قوله لاشك الخ) هذا شروع فى بيان حدوث الأعراض (قوله لماقبل أن ينعدم أبدا) لكن التالى وهو عدم قبولها الانعدام باطل فبطل المتقدم وهو قدمهما وثبت نقيضه وهو حدوثهما وهو المطلوب وقوله لأن ماثبت قدمه استحال عدمه أى بالفعل والقبول وهذا بيان للملازمة فى الشرطية وقوله ولاخفاء دليل للاستثنائية المطوية (قوله لأن ماثبت قدمه استحال عدمه) أورد عليه أن الأعدام الأزلية قديمة ولم يستحل عدمها فيما لايزال لانعدامها بالوجود كذا اعترض بعضهم وهو مبنى على ترادف الأزلى والقديم أما على المشهور من أن القديم أخص من الأزلى لأنه موجود لا ابتداء لوجوده والأزلى مالا ابتداء له وجوديا كان أوعدميا فليست الأعدام قديمة حتى ترد و يمكن أن يجاب على تسليم الترادف بأن ماعبارة عن موجود فلا تدخل الأعدام انتهى يس وقد يقال هذا لايرد أصلا ولو على القول بالترادف لأن أعدامنا الأزلية باقية بحالها لم تنعدم بوجودنا والذى انعدم بوجودنا إنما هو عدمنا فيما لايزال ولم يقل أحد إنه قديم فتأمل (قوله لأنه قد شوهد عدم كل واحد منهما) أورد عليه أن العدم لايشاهد والمشاهدة إنما تتعلق بالموجود. وأجيب بأن المشاهدة منصبة على وجود الضد فكأنه قال لأنه قد شوهد وجود ضد كل منهما الذى ينعدم كل منهما عنده أو أن المراد بالمشاهدة العلم أى لأنه قد علم عدم الخ (قوله فى كثير من الأجرام) متعلق بشوهد أى وأما القليل من الأجرام فهو ملازم إما للسكون كالأرض والجبال و إما للحركة كالأفلاك (قوله فلزم استواء الأجرام فى ذلك) الأولى فلزم استواء الأعراض فى ذلك أى فى وجوب الحدوث لأن الكلام فى الأعراض لافى الأجرام. وحاصله أنه إذا ثبت وجوب الحدوث لبعض الأعراض وهو الحركة والسكون وجب أن يثبت لجميعها للتماثل إذ ماثبت لأحد الأمثال يثبت لكلها (قوله و إذا ثبت حدوثهما) أى الحركة والسكون وهذا شروع فى بيان حدوث الأجرام (قوله لاستحالة انفكاكها الخ) أى ومن المعلوم أن مايستحيل انفكاكه عن الشئ لايكون سابقا عليه (قوله أحد المتلازمين) أى وهو الأعراض وقوله يستلزم حدوث الآخر أى وهو الأجرام (قوله و إذا استبان) أى و إذا بان وظهر بهذا الذى ذكرناه من دليل حدوث الأعراض والأجرام وقوله حدوث العالم أى من أعراض وجواهر وهذا شروع فى بيان وجود صانع العالم (قوله لزم اجتماع الخ) هذا

مساو لعدمه وزمان وجوده مساو لغيره من الأزمنة ومقداره المخصوص مساو لسائر المقادير ومكانه الذي

اختص به مساو لسائر الأمكنة وجهته المخصوصة مساوية لسائر الجهات وصفته المخصوصة مساوية لسائر الصفات فهذه أنواع كل واحد منها فيه أمران متساويان فلو حدث أحدهما بنفسه بلا محدث لترجح على مقابله مع أنه مساو له إذ قبول كل جرم لهما على حد سواء فقد لزم أن لو وجد شيء من العالم بنفسه بلا موجد لزم اجتماع الاستواء والرجحان المتنافيين وذلك محال فاذن لولا مولانا تعالى الذي خص كل فرد من أفراد العالم بما اختص به لما وجد شيء من العالم فسبحان من أفصح بوجوب وجوده وجوب افتقار الكائنات كلها إليه تبارك وتعالى فقولي لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين أعني بهما الوجود والعدم والمقدار المخصوص وغيره ونحو ذلك مما ذكرناه آنفا وباقي الكلام واضح وبالله التوفيق .

(ص) وأما برهان وجوب القدم له تعالى (فلأنه لو لم يكن قديما لكان حادثا ويفتقر إلى محدث فيلزم الدور

بيان للمقدمة الكبرى من دليل إثبات الصانع (قوله مساو لعدمه) أي في نفس الأمر وكذا يقال فيما بعد (قوله فهذه أنواع) أي ستة كل واحد منها فيه أمران ولهذا سميت بالمتقابلات الست لأن كل واحد منها يقابله نظيره (قوله فسبحان من أفصح الخ) هذا أمر زائد على ما نحن فيه من إثبات الوجود للصانع وأما كونه واجبا فيعلم من دليل آخر كما مر (قوله وغيره) أي وهو المقابل له من المقادير (قوله فلأنه لو لم يكن قديما لكان حادثا) اسم إن ضمير عائد على الله تعالى أي فلأن الله لو لم يكن الخ وقد استدل المصنف على القدم فيما بعد بقياس استثنائي مركب من شرطية متصلة لزومية وهي الأولى وتسمى الكبرى ومن استثنائية وهي المقدمة الثانية التي تدخل عليها لكن وتسمى الصغرى عكس الاقتراني وقاعدة لو عند المناطقة في القياسات الدلالة على امتناع جوابها لامتناع شرطها وأما استعمالها للاستدلال بنفي الثاني على نفي الأول فهو استعمال لغوي مخالف لمذهب المناطقة وهو أيضا لغوي ومن المعلوم أن امتناع النفي إثبات وامتناع الاثبات نفي فامتناع عدم كونه تعالى قديما ثبوت كونه قديما وامتناع كونه حادثا ثبوت كونه ليس بحادث ومن المقرر أن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم واستثناء عين المقدم ينتج عين التالي سواء كان التالي لازما مساويا أو أعم وذلك لأن الأول ملزوم وهو إما مساو أو أخص والتالي لازم وهو إما مساو أو أعم ورفع المساوي رفع لمساويه ورفع الأعم رفع للأخص وأما استثناء عين التالي أو نقيض المقدم فلا ينتج شيئا إن كان التالي لازما أعم لأنه لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص ولا من نفي الأخص نفي الأعم وأما إذا كان التالي لازما مساويا أنتج استثناء عين التالي عين المقدم ونقيض المقدم نقيض التالي فينتج استثناء عين كل منهما عين الآخر ونقيض كل منهما نقيض الآخر إذا علمت هذا فنظم القياس الذي أشار له المصنف هكذا لو لم يكن المولى قديما لكان حادثا لكنه ليس بحادث إذ لو كان حادثا لافتقر إلى محدث لما مر في البرهان السابق من وجوب افتقار كل حادث لمحدث إذ لو حدث بنفسه لزم اجتماع الضدين الرجحان والمساواة لكن افتقاره لمحدث باطل إذ لو افتقر لمحدث للزم الدور والتسلسل لكن لزومهما باطل فما أدى إليه وهو افتقاره تعالى لمحدث باطل فما أدى إليه وهو كونه حادثا باطل فما أدى إليه وهو كونه ليس بقديم باطل فثبت نقيضه وهو أنه قديم وهو المطلوب فهذه أدلة ثلاثة ذكر المصنف شرطية الأول وهو قوله لو لم يكن قديما لكان حادثا ولم يذكر الاستثنائية بل طواها وأقام دليلها مقامها . والأصل لكنه ليس بحادث لأنه لو كان حادثا لافتقر لمحدث وحذف استثنائية الدليل الثاني ومقدم الشرطية من الدليل الثالث واستثنائيته (قوله لو لم يكن قديما لكان حادثا) بيان الملازمة أنه لا واسطة بين القدم والحدوث في حق كل موجود لأن الموجود إن كان لوجوده أول فهو حادث وإلا فهو قديم وإذا كان لا واسطة بينهما فمتى انتفى أحدهما بقي الآخر . وأورد على المصنف أن الشرطية التي ذكرها مهملة لتصديرها بلو والمهملة لا تنتج في الاستثناء لأن المهملة في قوة الجزئية وشرط إنتاج الاستثنائي عند المصنف كلية الشرطية كما نص عليه في منطقه . وأجيب بأن المصنف استعمل لو في مادة الكلية في جميع أدلته التي ذكرها أي في مادة يصلح فيها الاتيان بكل وذلك لتساوي اللازم والملزوم فالملزوم هنا وهو لم يكن قديما مساو للازم وهو لكان حادثا فكلما صدق لم يكن قديما في جميع أدلته صدق لكان حادثا وبالعكس وحينئذ فهي كلية باعتبار عموم الأوضاع ولم يذكر لفظ السور اختصارا لفهم معناه من الارتباط الواقع بين الطرفين على أن ظاهر كلام الشيخ ابن عرفة أن كلية الشرطية لا تشترط في إنتاج الاستثنائي (قوله فيلزم الدور) أي إن انحصر العدد الذي افتقر إليه وهو أي الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه أي توقف الشيء على شيء يتوقف الشيء الثاني عليه أي على الشيء الأول كما لو أوجد زيد عمرا وعمرو أوجد زيدا فقد توقف عمرو على زيد الذي توقف على عمرو وتوقف زيد

على

على عمرو الذى توقف على زيد والدور إما بمرتبتين أى نسبتين ويقال له دور مصرح كما مثلنا وذلك لأن كلا منها متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين . بيان ذلك أن زيدا باعتبار كونه فاعلا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا له وباعتبار كون عمرو فاعلا له متأخر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمرو وكذا يقال فى عمرو إنه مقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين وإما بمراتب ويقال له دور مضمر كما لو أوجد زيد عمرا وعمرو أوجد بكرا وبكر أوجد زيدا فكل واحد متقدم على نفسه بثلاث مراتب ومتأخر عنها بثلاث نظير ما مر (قوله أو التسلسل) أى إن كان العدد المفتقر إليه غير منحصر بأن كان كل محدث قبله محدث لا إلى أول فالتسلسل ترتب أمور غير متناهية (قوله وهو افتقار الخ) أى والبرهان افتقار الخ . واعترض بأن البرهان السابق هو ما تقدم من قولنا العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث وليس البرهان ماذكره من الافتقار . وأجيب بأن قوله وهو افتقار الخ على حذف مضاف أى وهو مفيد الافتقار ومفيد الافتقار ماقدمناه وهو العالم حادث الخ (قوله لوجوب انحصار كل موجود) أى لانحصار وصف كل موجود فى القدم والحدوث ولعل الأولى فى القدم أو الحدوث بأو لا بالواو وذلك لأن الموجودات منحصرة فى القدم والحدوث وأما كل موجود فانما ينحصر فى أحدهما والتقابل بين القدم والحدوث تقابل التضاد لأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وقيل لأنهما يرتفعان فى عدمنا السابق فيما لا يزال إذ لا يقال فيه قديم لامكان وجودنا فيه ولا حادث لأن الحدوث هو الوجود بعد عدم وعلى هذا فكونهما ضدين بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى إذ لا يصدق عليهما اه يس (قوله لما عرفت فى حدوث العالم) أى من أن الحادث إن لم يكن محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع الضدين المساواة والرجحان (قوله فان انحصر العدد) أى المفتقر إليه (قوله لأن محدث الأول) يعنى الذى دار منه الأمر وطلبت مخلوقيته ممن بعده بفراغ العدد فوقه ويتضح ماذكره فى أربعة كما لو كان زيد خلق عمرا وعمرو خلق بكرا وبكر خلق خالدا فاذا فرضنا حدوث الأول وانحصار الألوهية فى هؤلاء الأربعة على هذا الفرض لزم أن يكون محدث الأول وهو زيد بعض الثلاثة الذين بعده وهم عمرو وبكر وخالد أى أنه لا بد أن يكون محدثه واحدا منهم إما عمرو الذى أحدثه الأول مباشرة وإما بكر الذى أحدثه عمرو المستند وجوده أى عمرو إلى الأول وهو زيد مباشرة وإما خالد الذى أحدثه بكر المستند وجوده إلى زيد بواسطة عمرو فهذا مثل أن تقول والد الأب ولده أو ولد ولده أو ولد ولد ولده فقوله ممن أحدثه هذا الأول بيان لما وقعت عليه من فى قوله من بعده والضمير فى قوله ممن أحدثه يعود على من المجرورة بمن الجارة وكأنه قال من عمرو الذى أحدثه الأول وقوله أو أحدثه من استند وجوده إليه عطف على أحدثه الأول والتقرير بعض من بعده من الذى أحدثه الأول أو من الذى أحدثه من استند وجوده إليه وكأنه قال أو بكر الذى أحدثه عمرو الذى استند فى وجوده للأول وهو زيد مباشرة أو خالد الذى أحدثه بكر الذى استند فى وجوده للأول وهو زيد بواسطة عمرو (قوله لأنه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين) هو بصيغة التثنية . وحاصله أنه لو خلق زيد عمرا وخلق عمرو زيدا فمقتضى كون زيد خالقا لعمرو أن يكون متقدما عليه ومقتضى كونه مخلوقا له أن يكون متأخرا عنه فلزم الجمع بين كونه متقدما على عمرو ومتأخرا عنه وهو محال لأنه جمع بين متنافيين . إن قلت شرط التناقض اتحاد النسبة الحكمية وهو غير موجود هنا لأن كل واحد من المحدثين إنما وجب له التقدم باعتبار أنه مؤثر والتأخر باعتبار أنه أثر وهما اعتباران أوجبا عدم الاتحاد كما فى قولهم الثلاث زوج باعتبار اثنين منها وليست زوجا باعتبار مجموعها . قلت المحكوم عليه بالنفى والاثبات أى التقدم والتأخر واحد وهو كل واحد من المحدثين لا تعدد فيه والتعدد إنما وقع فى موجبى النفى والاثبات وهما التأثر والتأثير ولا يلزم من تكثر وجود الذات تكثرها حتى يندفع التناقض فالحكم بالتناقض نظرا لكون المحكوم عليه بالنفى

أو التسلسل) (ش) يعنى أنه إذ ثبت وجوده تعالى بما سبق من البرهان وهو افتقار الكائنات كلها إليه سبحانه فانه يجب له سبحانه القدم وبرهانه أنه لو لم يكن تعالى قديما لكان حادثا لوجوب انحصار كل موجود فى القدم والحدوث فمتى انتفى وجود أحدهما تعين الآخر والحدوث على مولانا جل وعز مستحيل لأنه يستلزم أن يكون له محدث لما عرفت فى حدوث العالم ثم محدثه لا بد أن يكون مثله فيكون حادثا فله أيضا محدث ويلزم أيضا فى هذا المحدث ما لزم فى الذى قبله من الافتقار إلى محدث آخر وهكذا فان انحصر العدد لزم الدور لأن محدث الأول يلزم أن يكون بعض من بعده ممن أحدثه هذا الأول أو أحدثه من استند وجوده إليه مباشرة أو بواسطة واستحالة الدور ظاهرة لأنه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين على الآخر أو تأخره عنه وذلك جمع بين متنافيين

والاثبات واحد أو تعدد موجب النفى والاثبات لايوجب تعدد المحل وهذا بخلاف قولنا الثلاثة زوج باعتبار اثنين منها وليست بزوج باعتبار مجموعها لأن محل الاثبات غير محل النفى إذ المحكوم عليه بالزوجية اثنان منها والمحكوم عليه بنفيها مجموعها وكذا يقال فى عمرو (قوله بل و يلزم عليه أيضا تقدم كل واحد الخ) لما ألزم أولا تقدم كل واحد منهما على صاحبه ألزم ثانيا ما هو أشنع وهو تقدم الشئ على نفسه وسبق الشئ على نفسه أبلغ فى الاستحالة (قوله بمرتبتين) تنازعه كل من تقدم وتأخر ومراده بالمرتبتين النسبتان والحيثيتان مثلا زيد من حيث كونه خالقا لعمرو متقدم على نفسه من حيث كونه مخلوقا لعمرو وزيد من حيث كونه مخلوقا لعمرو متأخر عن نفسه من حيث كونه خالقا لعمرو كذا يقال فى عمرو إنه متقدم على نفسه بمرتبتين ومتأخر عنها بمرتبتين (قوله تهافت) أى تناقض (قوله لأنه يؤدى إلى فراغ مالانهاية له) المراد بفراغه تناهيه أى وفراغ مالانهاية له باطل وما أدى إلى الباطل وهو التسلسل باطل ووجه أداء التسلسل لفراغ مالا نهاية له يظهر ببرهان التطبيق (و ببرهان الأحكام) وتقرير الأول أن تقول لو وجدت حوادث لاأول لها لأمكن أن يفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية فى جانب الماضى جملة وبماقبله بواحد مثلا إلى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بازاء الأول من الجملة الثانية فان كان بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص مساويا للكامل وهو محال وإن لم يكن بأن وجد فى الأول مالا يوجد بازائه شئ فى الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهى الأولى لأنها لاتزيد على الثانية إلا بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة . وتقرير الثانى أن تقول لو وجدت حوادث لاأول لها للزم صحة الحكم عند وجود كل حادث بأنه فرغ وانقضى قبله حوادث لاأول لها فيحكم على الحركة الحاصلة فى يوم الاثنين أنه فرغ قبلها حركات لانهاية لها وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة فى يوم الأحد وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة فى يوم السبت وهكذا ونحن نازلون لجانب الماضى . فان قالت الفلاسفة القائلون بوجود حوادث لا أول لها إن جنس هذا الحكم الحاصل عند كل حركة أزلى لامبدأ له كانت الحركات المحكوم عليها كذلك فما من حركة من حركات الفلك إلا ويصح الحكم عليها بأنه انقضى قبلها حركات لانهاية لها لزم على كلامهم أن جنس الحركات أزلى وكذلك جنس الأحكام أزلى لامبدأ له ومن المعلوم أن المحكوم عليه يجب تقدمه على الحكم فيلزم إذن تقدم الحركات على الحكم والسبقية عليه تنافى أزليته فلزم أن الحكم الذى لايتناهى متناه وان قالوا إن جنس الأحكام ليس أزليا بل له مبدأ وهو ألف حركة مثلا ماضيا اعتبر نهايتها من الآن بمعنى أنه يصح الحكم عند نهاية هذه الحركات الألف أعنى حركة اليوم أنه انقضى قبلها حركات لانهاية لها وكذلك يصح الحكم على حركة البارحة وعلى حركة اليوم الذى قبله وهكذا إلى أول الحركات فنقول لهم إذا حكمنا على الحركة التى هى مبدأ الألف بأنه فرغ قبلها حركات لانهاية لها ووقفنا ولم نحكم على الحركة التى قبل الألف لكونها خارجة عن مبدإ الحكم فعدم الحكم على تلك الحركة التى قبل الألف بأنه فرغ قبلها حركات لانهاية لها إنما هو لكون الحركات التى قبلها متناهية إذ لو كان ماقبل تلك الحركة التى هى مبدأ الألف غير متناه لصح الحكم والفرض أنه لايصح فصار ماقبل مبدإ الألف متناهيا وقد حكمنا على مبدإ الألف مضموما لماقبله بعدم النهاية فصار ماقبل الألف الذى هو متناه غير متناه بزيادة واحد عليه وهو مبدأ الألف ومن المعلوم أن صيرورة المتناهى غير متناه بزيادة واحد عليه باطل إذ مجموع المتناهيين وهما الواحد المزيد الذى هو مبدأ الألف والعدد الذى قبل مبدإ الألف المزيد عليه متناه قطعا فقول الشارح لأنه يؤدى إلى فراغ مالانهاية له هذا على تقدير أن الأحكام ليس لها أول وأما على تقدير أن لها أولا فاللازم له أن مايتناهى يصير لايتناهى بزيادة واحد . والحاصل

بل و يلزم عليه أيضا تقدم كل واحد منهما على نفسه وتأخره عنها بمرتبتين أو بمراتب وذلك تهافت لا يعقل إن لم ينحصر العدد وكان قبل كل محدث محدث آخر قبله لزم التسلسل وهو أيضا محال لأنه يؤدى إلى فراغ ما لا نهاية له وذلك أيضا لا يعقل

أن

أن تلك الأحكام إما أن يكون لها أوّل أولا . فان كان لها أوّل بحيث انتهت الأحكام إلى واحد لا يصح الحكم بعده لزم أن ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد و إن لم يكن للأحكام أوّل لزم أن تكون الأحكام مسبوقة الجنس وهى أزلية بحوادث يحكم بفراغها وهى أيضا أزلية الجنس والسبقية تنافى الأزلية فلزم أن مالا يتناهى ينقضى فدل انقضاؤها على تناهيها وهو المطلوب (قوله و إذا استحال الحدوث على مولانا سبحانه وجب له القدم) أى لأنه إذا بطل اللازم وهو الحدوث بطل ملزومه وهو لم يكن قديما و إذا بطل لم يكن قديما ثبت القدم وهو المطلوب بضميمة أن لا واسطة بين القدم والحدوث يثبت وجود القدم فصح كون دليله أنتج وجوب القدم و إن كان ظاهره أنه إنما أنتج القدم كذا وجهوه وفيه أن نفى الواسطة لا يقتضى وجوب القدم بل يقتضى القدم، نعم استحالة الحدوث تعين وجوب القدم لا مطلق قدم و إلا كان الحدوث غير مستحيل (قوله فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم) هذا البرهان إشارة إلى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية طوى ذكرها استثنى فيها نقيض التالى ينتج نقيض المقدم والأصل لكن لا ينتفى عنه القدم فلا يمكن أن يلحقه العدم فوجب بقاؤه وقوله لكون وجوده حينئذ أى حين إمكان لحوق العدم له وهذا بيان للملازمة التى بين المقدّم والتالى فى الشرطية و إشارة إلى أن اللزوم ليس بينا لأنه بواسطتين هما كون الوجود حين إمكان لحوق العدم له يكون جائزا وكون الجائز لا يكون إلا حادثا وقوله كيف وقد سبق الخ أى كيف يصح انتفاء القدم أى لا يصح لأنه قد سبق الخ ففى الكلام حذف والواو للتعليل وهذا قائم مقام الاستثنائية المطوية والمقصود من الاستفهام إنكار نفى القدم عنه فكأنه قال لكن لا يصح انتفاؤه عنه لأنه سبق قريبا وجوب قدمه (قوله لو أمكن أن يلحقه العدم) إنما قال أمكن ولم يقل لأنه لو لحقه العدم لانتفى عنه القدم لأن امتناع إمكان لحوق العدم يستلزم امتناع لحوقه من باب أولى بخلاف العكس وذلك لأن إمكان اللحوق أعم من اللحوق وامتناع الأعم يستلزم امتناع الأخص دون العكس وأيضا المقصود الاستدلال على وجوب البقاء ولا ينتجه إلا استحالة إمكان العدم الامكان العام الصادق بوجوب العدم وجوازه لا الامكان الخاص القاصر على الجواز وحيث استحال الامكان العام بقسميه بأن انتفى وجوب العدم وجوازه ثبت وجوب نقيضه الذى هو البقاء واستعمال المصنف الامكان فى المعنى الأعم و إن كان شائعا عند المناطقة لكنه مجاز فى عرف المتكلمين والقرينة على قصده مقابلته به أى بالامكان وجوب البقاء المستدل عليه بابطال نقيضه ولاشك أنه لا يصح له أخذ البقاء إلا ببيان استحالة الامكان العام فتأمل (قوله والجائز لا يكون وجوده إلا حادثا) ذكر لفظ وجود ولم يقل والجائز لا يكون إلا حادثا لأنه لا يوصف بالحدوث إلا الموجود المسبوق بالعدم وأما ما كان من الجائزات غير موجود فلا يوصف بالحدوث كايمان أبى جهل فانه جائز عقلا غير حادث إذ لم يوجد حتى يوصف بالحدوث فنتج من هذا أن الجائزات أعم من الحادث فكل حادث جائز ولا عكس . فان قلت قوله والجائز لا يكون وجوده إلا حادثا فيه نظر إذ لا نسلم أن وجود الجائز لا يكون إلا حادثا لجواز أن يستند الجائز فى وجوده لعلة قديمة فيكون قديما . قلت مراده بالجائز عند أهل الحق النافين لتأثير العلة والطبيعة لا يكون وجوده إلا حادثا على أن الجائز المستند لعلة قديمة و إن قال الفلاسفة بقدمه لاستناده لعلته القديمة لا يتحاشون من القول بأنه جائز نظرا لاستناده للغير وعدم استقلاله وحينئذ فقد صح حتى على مذهبهم أن الجائز لا يكون وجوده إلا حادثا (قوله لا شك أن وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء) أشار بهذا إلى أن القدم دليل للبقاء لأن الدليل ما يستلزم المطلوب أى ما يلزم من وجوده وجود المطلوب ولما كان العلم بالمدلول متوقفا على العلم بالدليل وقد قام عندك البرهان الذى سمعته فى القدم ثبت عندك بقاؤه (قوله البرهان القاطع) أى المقطوع بمقدماته ووصف البرهان بالقاطع وصف كاشف وفيه دفع لما يتوهم

و إذا استحال الحدوث على مولانا سبحانه وجب له القدم وهو المطلوب

(ص) وأما برهان وجوب البقاء له تعالى فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ يصير جائزا لا واجبا والجائز لا يكون وجوده إلا حادثا كيف وقد سبق قريبا وجوب قدمه تعالى

(ش) لاشك أن وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء له فلما قام البرهان القاطع على وجوب قدمه وجب بقاؤه تبارك وتعالى

فلو جاز أن يلحقه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان وجوده جائزا لا واجبا لصدق حقيقة الجائز حينئذ على ذاته

سبحانه وتعالى لأن الجائز مايصح وجوده وعدمه وهذا التقرير الفاسد يستلزم صحة الوجود والعدم للذات العلية تبارك وتعالى فيكون جائز الوجود وذلك يستلزم حدوثه تعالى عن ذلك سبحانه لما عرفت من استحالة ترجيح الوجود الجائز على العدم مقابله المساوى له فى القبول من غير فاعل مرجح كيف وقد سبق قريبا بالبرهان القاطع وجوب قدمه جل وعلا فاذن يجب بقاؤه كما وجب قدمه (ص) وأما برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث فلأنه لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالى و بقائه (ش) لاشك أن كل مثلين لابد أن يجب لأحدهما مايجب للآخر ويستحيل عليه ما استحال عليه ويجوز له ماجاز عليه وقد عرفت بالبرهان القاطع أن كل ماسوى الله تعالى يجب له الحدوث فلو ماثل تعالى شيئا مما سواه لوجب له جل وعلا من الحدوث تعالى عن

أنه مجاز عن الدليل الذى يكون ظنيا (قوله إذ لو جاز الخ) علة لما ذكره من استلزام وجوب القدم لوجوب البقاء (قوله لصدق حقيقة الجائز) المراد بحقيقته مفهومه وهو ماصح وجوده وعدمه وليس المراد بالحقيقة مابها الشيء هو أعنى الجنس والفصل وإلا لاقتضى تركب المولى وهو محال (قوله حينئذ) أى حين إذ جاز لحوق العدم (قوله لأن الجائز الخ) أى وإنما صدق مفهوم الجائز على ذاته تعالى حيث جاز لحوق العدم لها لأن الجائز أى مفهومه مايصح الخ (قوله وهذا التقدير) أى تقدير إمكان لحوق العدم وقوله الفاسد أى الفاسد متعلقه وهو إمكان لحوق العدم فالمتصف بالفساد متعلق التقدير لا نفس التقدير الذى هو فعل الفاعل (قوله وذلك يستلزم حدوثه) الاشارة راجعة لوجود الجائز أى وجوده الجائز يستلزم حدوثه وليست راجعة لجواز وجوده إذ لايلزم من جواز الشيء حدوثه (قوله لما عرفت) أى فى برهان الوجود وهذا علة لقوله يستلزم حدوثه أى وإنما كان وجوده الجائز مستلزما لحدوثه لما عرفت من استحالة الخ أى وإذا استحال الترجيح بدون مرجح فما كان وجوده جائزا لابد أن يكون حادثا غير محدث (قوله مقابله) صفة لعدم (قوله فى القبول) دفع به ما تمسك به بعضهم من أن العدم أرجح لسبقه (قوله من غير فاعل) متعلق بترجيح (قوله كيف وقد سبق) أى كيف يصح أن يكون حادثا والحال أنه سبق الخ (قوله فاذن) أى فاذا كان يجب قدمه فيجب بقاؤه وقوله كما وجب قدمه الأولى حذفه (قوله فلأنه لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها) هذا إشارة إلى قياس استثنائى ذكر شرطيته وطوى الاستثنائية وأقام مقامها قوله وذلك محال والأصل لكنه ليس بحادث فلا يماثل شيئا منها وقوله لما عرفت دليل للاستثنائية ويحتمل أن يكون قوله فلأنه لو ماثل الخ إشارة إلى قياس اقترانى مركب من شرطية وحملية وهى قوله وذلك محال والاشارة إلى كونه حادثا ونظمه هكذا لو ماثل شيئا منها لكان حادثا وكونه حادثا محال ينتج مماثلته لشيء منها محال وعلى هذا فليس كل من البراهين المذكورة فى المتن إشارة إلى قياس استثنائى كما ادعاه بعضهم (قوله لو ماثل شيئا منها) أى بأن كان من جنس الأجرام أو الأعراض أو كان متصفا بلوازمهما كالحلول فى جهة للجرم وكالتقييد بمكان أو زمان وكاتصاف ذاته بالصغر أو الكبر (قوله لكان حادثا مثلها) أى لما علم من وجوب استواء المثلين فى كل ما يجب ويجوز ويستحيل ومن جملة مايجب للحوادث الحدوث . إن قلت اللازم على مماثلته للحوادث أحد أمرين إما قدم الحادث أو حدوث القديم لأن التماثل يقتضى التساوى فى الأحكام فكيف يجعل المصنف الحدوث للقديم هو اللازم على الخصوص . وحاصل الجواب أن قول المصنف لو ماثل شيئا منها مطلق أريد به المماثلة فى الجرمية والعرضية ولوازمهما ولاشك أن المماثلة بهذا المعنى تستلزم الحدوث على الخصوص وبين هذا المراد قوله سابقا والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما الخ . فان قلت لزوم الحدوث فيما عدا كونه متصفا بالأعراض ظاهر وأما لزومه لا على تقدير اتصافه بها بأن كان فعله أو حكمه لأجلها فما وجهه . قلت وجهه أن ذلك الغرض إن كان عائدا عليه تعالى ليتكمل به لزم اتصافه بالحوادث إذ لا يوجد الغرض إلا بعد الفعل وإن كان عائدا على عباده لزم افتقاره لواسطة فى إيصال الغرض لعباده وكل من الاتصاف بالحوادث والافتقار أمارة الحدوث (قوله لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالى و بقائه) اعترض بأنه لاحاجة لقوله و بقائه لأن وجوب القدم هو المبطل للحدوث وأما وجوب البقاء بمجرده لايدل عليه وإنما يدل عليه بواسطة استلزامه لوجوب القدم . وأجيب بأن المصنف لاحظ أن استحالة الحدوث إنما هو لكونه واجب الوجود ووجوب الوجود يستلزم وجوب القدم والبقاء فلما لاحظ ماقلناه جمع بينهما وإلا كان يقتصر على وجوب القدم (قوله لاشك الخ) هذا بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى شرطية هذا القياس وهى قوله لو ماثل شيئا منها لكان حادثا (قوله وقد عرفت بالبرهان القاطع) النعت للكشف لأن البرهان

ذلك ماوجب لذلك الشيء وذلك باطل لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه تعالى وبقائه سبحانه

لايكون إلا كذلك ومراده بالبرهان برهان حدوث العالم الجرمى والعرضى والاجماع على حدوث زائد عليهما إن قدر زائدا كامر ويحتمل أن يريد ماعدا الاجماع لأن الاجماع دليل لابرهان وإن كان قطعيا فى السمعيات فيما لاتتوقف عليه دلالة المعجزة (قوله وبالجملة) أى وأقول قولا ملتبسا بالجملة لابالتفصيل. واعلم أنه أولا أبطل مماثلته للحوادث بابطال حدوثه ولم يتعرض فيمامر للتناقض بين القدم والحدوث وتعرض لذلك فى قوله وبالجملة فقوله وبالجملة استدلال ثان وليس إجمالا لمافصله أولا إذا علمت ذلك فالتعبير بقوله وبالجملة الخ فيه شئ لأنه يقتضى أنه تعرض للتناقض تفصيلا ثم أجمله إجمالا وليس كذلك (قوله لألوهيته) أى المتفق عليها (قوله وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه) قد سبق أن القيام بالنفس مركب من أمرين الاستغناء عن المحل والاستغناء عن المخصص فذكر المصنف برهانا لكل واحد فأشار لبرهان استغنائه عن المحل بقوله فلأنه لو احتاج الخ وهذا البرهان إشارة إلى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية أقام دليلها وهو قوله والصفة الخ مقامها ونظم القياس هكذا لو احتاج إلى محل أى ذات لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم وهو احتياجه لمحل فثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المحل وهو المطلوب ووجه الملازمة بين المقدم والتالى أنه لايحتاج إلى ذات يقوم بها إلا الصفات ودليل الاستثنائية المطوية فى المصنف القائلة لكن كونه صفة باطل أشار له بقوله والصفة الخ . وحاصله قياس اقترانى من الشكل الثانى ونظمه الصفة لا تتصف بصفات المعانى ولا المعنوية لئلا يلزم التسلسل كما فى الشارح ومولانا جل وعز متصف بصفات المعانى والمعنوية للبراهين الدالة على ذلك ينتج الصفة ليست مولانا وتنعكس النتيجة لقولنا ومولانا ليس بصفة فقد أنتج هذا القياس أنه ليس بصفة فصحت الاستثنائية القائلة لكن كونه صفة باطل فقول المصنف ليس بصفة هو عكس نتيجة القياس الثانى الذى ذكر دليلا للاستثنائية المحذوفة من الأول . فان قلت إن كبرى الشكل الثانى يجب أن تكون كلية وماهنا ليس كذلك . قلت قد تقرر عندهم أن القضية الشخصية تقوم مقام الكلية وقوله ومولانا يجب اتصافه بهما شخصية فهى فى قوة الكلية من حيث إن المحمول ثابت فيها لكل الموضوع كالكلية وماذكرناه من أن الدليل الثانى المستدل به على الاستثنائية المطوية قياس اقترانى هو ظاهر المصنف وإن شئت جعلته استثنائيا وهو ماسلكه الشارح ونظم الكلام هكذا لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل إذ لو كان صفة لم يتصف بصفات المعانى ولا المعنوية لكن عدم اتصافه بهما باطل فبطل مااستلزمه وهو كونه صفة فبطل مااستلزمه وهو احتياجه لمحل فثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المحل وهو المطلوب (قوله فلأنه لو احتاج إلى محل) إنما عبر بالاحتياج ولم يقل كغيره فلأنه لو قام بمحل نظرا إلى أن القيام بالنفس معناه الاستغناء والذى يقابل الاستغناء فى العرف الاحتياج والافتقار لاالقيام بالمحل والقيام بالمحل وإن كان يشعر بالحاجة أيضا لكن الصريح فى المقصود كالمقابلة هنا ليس كالمشعر به، نعم عبارة الغير أظهر فى المقصود الذى هو التنزيه عن كونه صفة لصدق عبارة المصنف باحتياج الجرم لمحل أى مكان واحتياج الصفة لذات وإن كان اللازم وهو قوله لكان صفة يعين أن المراد بالمحل الذات لاالمكان . واعلم أن قيام الوصف بالموصوف قيل إنه عبارة عن تبعيته له فى التحيز فالتحيز ثابت بالذات للجرم وهو للوصف بالتبعية وأنت خبير بأن هذا لايصدق إلا على أوصاف الجرم وأما أوصاف البارى فمقتضاه أنه لايقال إنها قائمة به تعالى ولايقال إنها قائمة بمحل . واعترض هذا العلامة السعد بأنا لانسلم أن هذا أى التبعية فى التحيز معنى قيام الصفة بالموصوف بل نقول معنى قيام الشئ بالشئ اختصاصه به بحيث يصير نعتا له وهو منعوت به وهو بهذا المعنى لايختص بالمتحيز فيشمل صفات البارى . فان قلت كما أن المولى منزه عن ذات يقوم بها منزه أيضا عن مكان يحل فيه فهلا أقام برهانا على استغنائه عن المكان كما أقام برهانا على استغنائه عن الذات التى يقوم بها

وبالجملة لو ماثل تعالى شيئا من الحوادث لوجب له القدم لألوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث وذلك جمع بين متنافيين ضرورة . (ص) وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه فلأنه لو احتاج تعالى إلى محل لكان صفة والصفة لاتتصف بصفات المعانى ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما فليس بصفة

قلت استغنى عن إقامة البرهان على استغنائه عن المكان لدخوله فى المخالفة للحوادث . فان قلت قد سبق فى المخالفة للحوادث أنه ليس بعرض فلأى شىء ذكرهنا أنه ليس محتاجا إلى محل بأن يكون صفة . قلت الأعراض حادثة والمخالفة للحوادث تدل على تنزهه عنها والقيام بالنفس يدل على أنه لا يكون صفة قديمة (قوله ولواحتاج إلى مخصص الخ) هذا دليل للجزء الثانى من جزءى معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص أى عن الفاعل الذى يخصصه بالوجود بدلا عن العدم . وحاصل ذلك البرهان قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة ذكرها واستثنائية مطوية أقام دليلها مقامها ونظم ذلك القياس هكذا لواحتاج إلى مخصص لكان حادثا ضرورة أنه لايحتاج إلى المخصص إلا الحادث إذ يحتاج له فى ترجيح أحد طرفى مايقبله من الممكنات المتقابلة على الآخر لكن كونه حادثا باطل لأنه قد قام البرهان على وجوب قدمه و بقائه و إذا بطل كونه حادثا وهو التالى بطل المقدم وهو احتياجه للمخصص و إذا بطل ثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المخصص وهو المطلوب وقوله كيف استفهام إنكارى بمعنى النفى وفى الكلام حذف أى كيف يكون حادثا أى لا يصح أن يكون حادثا وهذا إشارة إلى الاستثنائية وقوله وقد قام البرهان الخ بيان لتلك الاستثنائية المحذوفة التى أشار إليها بقوله كيف والواو فى قوله وقد عرفت للتعليل (قوله إذ لا يقوم بالذات إلا صفاتها) بيان للملازمة بين المقدم والتالى فى قوله لواحتاج إلى محل لكان صفة (قوله ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة) فى قوة الاستثنائية (قوله حتى يحتاج) أى بحيث يحتاج الخ فحتى للتفريع بمعنى الفاء وهو تفريع على النفى (قوله إذ لو كان صفة الخ) أشار به إلى أن دليل الاستثنائية قياس استثنائى وقد تقدم تقريره . والحاصل أن الشارح جعل دليل الاستثنائية دليلا استثنائيا والمصنف قد جعله اقترانيا إشارة إلى صحة الاستدلال على تلك الاستثنائية بكل منهما (قوله لأن الصفة الخ) علة لقوله لوكان صفة لزم الخ وقوله لاتتصف بصفة ثبوتية غير نفسية أى وأما السلبية والنفسية فلا يمتنع اتصاف الصفة بهما كوصف القدرة بالقدم والبقاء والتعلق الصلوحى بالممكنات (قوله لأن النفسية الخ) علة لتقييد الثبوتية بغير النفسية أى و إنما قيدنا بذلك لأن النفسية الخ (قوله لأن النفسية أو السلبية تتصف بهما الذات والمعانى) أما اتصاف الذات بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء وكالتحيز وأما اتصاف المعانى بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء و بالتعلق وكاتصاف السواد بالسوادية والبياض بالبياضية واللونيـة . إن قلت إن بنينا على قول من ينفى الأحوال فلا حال أصلا لامعنوية ولانفسية فضلا عن الاتصاف بهما و إن بنينا على قول من يثبتها فما الفرق بين النفسية والمعنوية حيث أحالوا اتصاف الصفة بالمعنوية وأجازوا اتصافها بالنفسية مع أن كلا منهما حال فكان الظاهر جواز اتصاف المعانى بالمعنوية كما جاز اتصافها بالنفسية . أجيب بأن الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعانى و إذا لم يجز اتصاف المعانى بالمعانى لم يمكن اتصافها بالمعنوية . وتوضيحه أن النفسية ليس معها ما يحصل استحالة اتصاف الصفة به بخلاف المعنوية فانها تستلزم مايستحيل اتصاف الصفة به لاستحالة ثبوتها بدون المعانى ولواتصفت الصفة بالمعنوية لاتصفت بالمعانى المحققة الاستحالة بالبرهان المذكور (قوله إذ لو قبلت الخ) علة لقوله الصفة لاتتصف بصفة ثبوتية غير نفسية (قوله لزم أن لاتعرى عنها) حاصله أن القدرة مثلا لوقبلت صفة أخرى لكانت الصفة الثانية إما مثلها فيلزم أن تقبل القدرة قدرة أخرى مثلها أوضدها كالعجز أوخلافها وهكذا الصفة الأخرى التى قامت بها وهلم جرا فيلزم التسلسل وماتقدم كله بيان للملازمة بين قوله لوكان صفة لزم أن لاتتصف بصفات المعانى ولا المعنوية وكأنه قال لما يلزم على اتصافه بهما من التسلسل وقول الشارح لزم أن لاتعرى عنها أوعن مثلها أوعن ضدها صوابه عن مثلها أوعن ضدها أوعن خلافها وفى نسخة عنها أوعن ضدها وهذه النسخه فيها

ولواحتاج إلى مخصص لكان حادثا وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه (ش) تقدم أن قيامه تعالى بنفسه عبارة عن استغنائه جل وعلا عن المحل والمخصص أما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المحل أى عن ذات يقوم بها فهو أنه لواحتاج تعالى إلى ذات أخرى يقوم بها لزم أن يكون صفة بتلك الذات إذ لا يقوم بالذات إلا صفاتها ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة حتى يحتاج إلى محل يقوم به إذ لوكان صفة لزم أن لاتتصف بصفات المعانى وهى القدرة والارادة والعلم الخ ولا بالصفات المعنوية وهى كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما الخ لأن الصفة لاتتصف بصفة ثبوتية غير نفسية ولا سلبية لأن النفسية والسلبية تتصف بهما الذات والمعانى إذ لو قبلت الصفة صفة أخرى لزم أن لاتعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها و يلزم مثل ذلك فى الصفة الأخرى التى قامت بها وهلم جرا

إذ القبول نفسي فلابد أن يتحد بين المماثلات وهو محال لما يلزم عليه من التسلسل ودخول ما لا نهاية له من الصفات فى الوجود وهو محال فان الصفة لا تقبل أن تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية تقوم بها أعنى صفات المعانى والمعنوية ومولانا جل وعز قام البرهان القاطع على وجوب اتصافه بصفات المعانى والمعنوية فيلزم أن يكون ذاتا علية موصوفة بالصفات المرتفعة وليس هو فى نفسه سبحانه صفة لغيره تعالى عن ذلك علوا كبيرا وأما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المخصص أى الفاعل فهو أنه لو احتاج إلى الفاعل لكان حادثا وذلك محال لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه وبقائه سبحانه وتعالى فتبين بهذين البرهانين وجوب الغنى المطلق لمولانا جل وعز عن كل ما سواه وهو معنى قيامه تعالى بنفسه

(ص) وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى فلأنه لو لم يكن واحدا لزم أن لا يوجد شيء من العالم للزوم عجزه حينئذ (ش) يعنى أنه لو كان له تعالى مماثل

حذف والأصل عن مثلها أو عن ضدها أو خلافها (قوله إذ القبول) أى للمثل أو الضد أو الخلاف نفسى وهذه علة لقوله و يلزم مثل ذلك فى الصفة الأخرى (قوله وهو محال) أى قبول الصفة صفة أخرى محال لما يلزم عليه من التسلسل. والحاصل أنه لو كان صفة لزم أن لا يتصف بصفات المعانى ولا المعنوية ووجه الملازمة أنه لو اتصف بالمعانى أو المعنوية والفرض أنه صفة لزم التسلسل فصحت الملازمة وهذا معنى قول الشارح فاذن لا يقبل الخ (قوله لما يلزم عليه من التسلسل) أى وهو محال (قوله ودخول ما لا نهاية له الخ) عطف على التسلسل عطف لازم لأن التسلسل ترتيب أمور لا نهاية لها و يلزم ذلك دخول ما لا نهاية له فى الوجود وأراد بما لا نهاية له الداخل فى الوجود الصفات الثبوتية غير النفسية بدليل ما أسلفه أما السلبية فلا وجود لها فى الخارج فلا يلزم من تقدير تسلسلها دخول ما لا نهاية له فى الوجود وأما النفسية فلأنها راجعة لحقيقة موصوفها فلا تسلسل فيها (قوله ومولانا جل وعز قام البرهان الخ) هذا إشارة إلى استثنائية القياس الثانى القائل لو كان صفة لم يتصف بصفات المعانى ولا المعنوية لكن التالى باطل لقيام البرهان القاطع على اتصافه بهما. وحاصل ما ذكره الشارح قياسان استثنائيان الأول لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم. والثانى لو كان صفة لزم أن لا يتصف بالمعانى والمعنوية لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو كونه صفة وقول الشارح فيلزم أن يكون ذاتا علية هذا لازم لنتيجة القياس الأول القائل لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل كونه محتاجا لمحل فثبت أنه ذات لا صفة.
بقى شىء آخر وهو أن التسلسل إنما يكون محالا فى الحوادث لا فى القديم والمولى على تقدير كونه صفة وقام بها صفات وهكذا فهى صفات قديمة فلا يضر التسلسل فيها. والحاصل أن الدليل و إن تم فى منع قيام المعنى الحادث بمثله لا يتم فى منع قيام المعنى القديم بمثله. فالأولى فى بيان استحالة اتصاف الصفة بالصفة أى قيام المعنى بالمعنى أن يقال لو قام المعنى بالمعنى فاما أن يكون ضدا أو مثلا أو خلافا والأقسام الثلاثة باطلة أما الأول فلأن الضدين منافيان لأنفسهما فقيام أحدهما بالآخر يوجب عكس حكمه فيكون العلم جهلا والقدرة عجزا والارادة كراهة وهو محال. وأما الثانى فلأنه يلزم أن يكون العلم عالما والقدرة قادرا والحياة حيا والبياض أبيض لأن المثل الثانى يوجب للأول حكمه ولا شك أن هذا محال وفيه أيضا اجتماع المثلين والتخصيص من غير مخصص لأن المثلين متساويان فى الحقيقة وليس كون أحدهما محلا والآخر حالا بالأولى من العكس. وأما الثالث فلأن نسبة المخالفة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بالقيام دون بعض فيلزم عموم الجواز فى كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم والبياض وغير ذلك وهذا معلوم البطلان و إذا تبين بطلان قيام المعنى بالمعنى لزم بطلان قيام حكمه وهو المعنوية بالمعنى لاستلزام المعنوية للمعنى ولا كذلك الحال النفسية إذ ليست حالا معللة بأمر زائد على الذات (قوله فتبين بهذين البرهانين) أى برهان وجوب مخالفته للحوادث و برهان وجوب قيامه بنفسه (قوله وهو معنى قيامه تعالى بنفسه) المناسب لقوله فتبين بهذين البرهانين أن يقول وهو معنى مخالفته للحوادث وقيامه بنفسه لأن الغنى المطلق معنى الصفتين لا الثانية فقط و إنما معناها الغنى عن المحل والمخصص وأما الغنى عما سواهما من الزمان والمكان ونحوهما فمعنى الأولى اهـ يس وذكر غيره أن المراد بهذين البرهانين برهان استغنائه عن المحل و برهان استغنائه عن المخصص وأن المراد بالغنى المطلق الاستغناء عن المحل والمخصص بخلاف غنى الجوهر فانه مقيد بالمحل وأما المخصص فليس مستغنيا عنه ولعل ما قاله الشيخ يس أولى فتأمل (قوله فلأنه لو لم يكن واحدا الخ) هذا إشارة إلى قياس استثنائى مركب من شرطية مذكورة واستثنائية مطوية لم يذكر ما يقوم مقامها من علتها استثنى فيها نقيض التالى فينتج نقيض المقدم وقوله للزوم عجزه إشارة لبيان اللزوم بين المقدم والتالى فى الشرطية المذكورة ونظم القياس هكذا لو لم يكن واحدا لزم أن

لا يوجد شيء من الحوادث لكن التالى باطل لوجود الحوادث بالمشاهدة فبطل القدم وثبت نقيضه وهو كونه واحدا وهو المطلوب ثم إن الوحدانية تشتمل على ثلاثة أوجه وحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الأفعال وكل من الوجهين الأولين ينقسم إلى قسمين فوحدانية الذات تنفى التركيب فى ذاته تعالى وتنفى التعدد بأن يكون ثم ذات أخرى قديمة لها من صفات الألوهية مالذات مولانا ووحدانية الصفات تنفى اتصاف الذات العلية بقدرتين و إرادتين إلى آخر الصفات السبع وتنفى وجود صفة تشبه صفته فى ذات غير ذاته حادثة إذا علمت هذا فاعلم أن هذا الدليل الذى ذكره المصنف إنما يصلح بحسب ظاهره لاثبات الوحدة فى الذات انفصالا بمعنى نفى أن يكون معه شريك مماثل له فى ألوهيته ولاثبات الوحدة فى الأفعال لكنه عند التأمل تجده صالحا لاثبات الأمور الخمسة الوحدة فى الذات والصفات اتصالا وانفصالا والوحدة فى الأفعال بأن يقال قوله لولم يكن واحدا أى بأن كانت ذاته مركبة من أجزاء أو كان لها نظير أو كانت صفاته متعددة أو اتصفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثم موجد سواها لزم أن لا يوجد شىء من العالم فقد استدل المصنف على ثبوت هذه الوحدات الخمس بدليل واحد و إنما جمعهن بدليل ولم يفعل ذلك فى القيام بالنفس بل أفرد كل وجه بدليل لكون كل وجه من أوجه الوحدانية يلزم على نفيه نفى الحوادث فلما كان اللازم هنا واحدا اكتفى بدليل واحد لأنه يعمها وأما القيام بالنفس فليس اللازم لنفى أحد الوجهين لازما لنفى الآخر فلذلك عدد الدليل وبيان إجراء الدليل فيما إذا تعددت الذات اتصالا أن تقول لو تركبت ذاته من أجزاء فاما أن تقوم صفات الألوهية وهى القدرة ومابعدها بكل جزء أو بالبعض أو بالمجموع والكل باطل . أما الأول فلأن كل جزء يكون إلها فيأتى التمانع الآتى للشارح فى تعدد الإلهين وهو مؤد للعجز المستلزم لنفى الحوادث وأما الثانى وهو قيام أوصاف الألوهية ببعض الأجزاء فلأنه لا أولوية لبعض الأجزاء على بعض وحينئذ فلا تقوم بها وذلك يستلزم عجز جميعها وهو يؤدى لنفى الحوادث وأما الثالث وهو قيام أوصاف الألوهية بمجموع الأجزاء فلأنه يلزم عليه عجز كل جزء على انفراده لأن كل جزء من مجموع الأجزاء قام به جزء من كل صفة من صفات الألوهية ولاشك أن من قام به جزء من القدرة والارادة يكون عاجزا ومفتقرا للجزء الثانى من تلك الصفة القائمة بغيره من الأجزاء وعجز كل على انفراده يوجب عجز سائر الأجزاء وذلك يؤدى لعدم الحوادث وأيضا يلزم عليه انقسام مالاينقسم من الصفات وهو محال وأما أجزاؤه فيما إذا تعددت الذات انفصالا بأن كان له نظير فى ذاته فقد تصدى المصنف لبيان ذلك فى الشارح كما تصدى لبيان أجزائه فيما إذا كان له شريك من الحوادث فى فعل من الأفعال وأما أجزاؤه فيما إذا تعددت الصفات انفصالا بأن يكون لحادث صفة تماثل صفته تعالى فلأنه إذا نفذت قدرة العبد فى ممكن ما عجزت قدرة الرب عنه و إذا عجزت عن هذا الممكن لزم عجزها عن سائر الممكنات إذ لافرق وذلك يؤدى إلى عدم الحوادث . إن قلت اللازم على تقدير تأثير قدرة العبد نفى مالاتتعلق به لا نفى العالم كله كما جعله المصنف لازما . قلت بل اللازم نفى العالم كله وذلك لأنه إذا عجزت قدرة الرب عجزت قدرة العبد لأن ماجاز على المثل جاز على مماثله وأما أجزاؤه فيما إذا تعددت الصفات اتصالا فبيانه أن كل صفة من الصفات يجب لها عموم التعلق كما أشار إليه فى الشارح بقوله بيان ذلك أنه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته و إرادته وحينئذ فلو تعددت لزم العجز فلا يوجد شىء من الحوادث فقد بان لك أن ماذكره المصنف من الدليل و إن كان بحسب الظاهر مثبتا لوحدة الذات انفصالا ولوحدة الأفعال فقط إلا أنه عند التأمل مثبت للوحدات الخمس وهى وحدة الذات اتصالا وانفصالا ووحدة الصفات وكذلك وحدة الأفعال وأن وجه جريانه فى وحدة الذات انفصالا وفى وحدة الأفعال وفى وحدة الصفات اتصالا مأخوذ من الشارح وكذا وجه جريانه فى وحدة الذات اتصالا والصفات انفصالا

في ألوهيته لزم أن لايوجد شئ من الحوادث والتالي معلوم البطلان بالضرورة و بيان لزوم ذلك أنه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته تعالى و إرادته لجميع الممكنات فلو كان ثم موجود له من القدرة على إيجاد ممكن ما مثل مولانا جلّ وعزّ لزم عند تعلق تينك القدرتين بإيجاد ذلك الممكن أن لا يوجد بهما معا لاستحالة أثر واحد بين مؤثرين لما يلزم عليه من رجوع الأثر الواحد إلى أثرين وذلك لايعقل فانه لابد من عجز أحد المؤثرين وذلك مستلزم لعجز الآخر المماثل له في القدرة على الايجاد و إذا لزم عجزهما معا في هذا الممكن لزم عجزهما كذلك في سائر الممكنات لعدم الفرق بينهما وذلك مستلزم لاستحالة وجود الحوادث كلها والمشاهدة تقتضي بطلان ذلك ضرورة و إذا استبان وجوب عجزهما معا مع الاتفاق على ممكن واحد كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضادّ أولى فتعين وجوب وحدانية مولانا جلّ وعزّ في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله و بهذا تعرف أن لا أثر لقدرتنا في شئ من أفعالنا الاختيارية كحركاتنا وسكناتنا وقيامنا وقعودنا ومشينا ونحوها بل جميع ذلك مخلوق لمولانا جلّ وعزّ بلا واسطة

كما قد بيناه و بهذا تعرف أن قول الشارح فلو كان ثم موجد الخ راعى فيه ظاهر المتن وقوله بعد فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وصفاته وفي أفعاله نظرا لما تضمنه الدليل بالتأمل فتناسب أطراف الكلام وأنتج الدليل المرام (قوله في ألوهيته) أي في كونه إلها ومراده ما يشمل الكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات بأن تقوم أوصاف الألوهية بجزء من أجزاء الذات يماثل الآخر و بذات غير ذاته أو تعدّد صفات الألوهية كقدرتين و إرادتين لاعلمين إذ لا يتأتى التمانع فيهما أو توجد صفة مثل صفاته في غيره كما يدل على ذلك قول الشارح في آخر الكلام فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وصفاته وفي أفعاله (قوله والتالي) أي وهو عدم وجود شئ من الحوادث (قوله معلوم البطلان بالضرورة) أي لوجود الحوادث بالمشاهدة (قوله على إيجاد الخ) أراد بالايجاد الوجود لأن القدرة إنما تتعلق به لا بالايجاد لأنه عبارة عن تعلق القدرة بالوجود (قوله لزم عند تعلق تينك القدرتين الخ) هذا إشارة إلى برهان التوارد و إيضاحه أنهما إذا قصدا إيجاد صدور معين فوقوعه إن كان بقدرة كل منهما لزم كون الأثر الواحد أثرين و إن كان بقدرة أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح لأن المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية ذات الممكن فنسبة الممكنات للإلهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولزم العجز أيضا . لايقال يجوز أن لايقع مثل هذا المقدور للزوم المحال أو يقع بهما جميعا لا بكل منهما للزوم المحال . لأنا نقول الأول باطل للزوم عجزهما لأن الفرض أنهما قصدا إلى إيجاده فان لم يوجد لزم عجزهما وكذا الثاني لأن الفرض استقلال كل منهما بالقدرة والارادة العامة (قوله بين مؤثرين) أي مستقل كل منهما بإيجاد (قوله لما يلزم عليه من رجوع الخ) أي ولما يلزم عليه من تحصيل الحاصل والتعليلان ظاهران إذا كان الممكن الذي تعلقت به القدرتان بسيطا غير منقسم كالجوهر الفرد وكذا إن كان مركبا وكان ما تعلقت به إحدى القدرتين عين ما تعلقت به الأخرى و إن كان غيره لزم عجزهما (قوله وذلك لايعقل) ألا ترى أن الخط الذي لاعرض له يستحيل أن يرسم بقلمين وتعلق القدرة تعلق استقلال لامعاونة على أن المعاونة توجب العجز قطعا (قوله كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضادّ أولى) أشار بهذا إلى برهان التمانع و يقال له برهان التطارد وتقريره أنه لو أمكن التعدّد لأمكن التمانع كأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه ولو أمكن التمانع لزم أحد الأمرين الممتنعين لذاتهما أعني اجتماع الضدّين إن نفذ مرادهما وعجز أحد الإلهين إن نفذ مراد أحدهما دون الآخر وعجز أحدهما يؤدّي لعجز الآخر لأن ما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر وعجزهما يؤدّي لعدم وجود شئ من العالم وهو باطل بالمشاهدة فما أدّى إليه وهو تعدد الاله باطل وهذا البرهان هو المشار إليه بقوله تعالى ـ لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ـ وهو دليل قطعي لا إقناعي خلافا للسعد حيث قال إنه إقناعي وهو مبني على أن المراد بالفساد اختلال نظامهما وأما لو قلنا إن المراد بالفساد عدم الوجود كان الدليل قطعيا (قوله و بهذا) الاشارة راجعة لوجوب وحدانية الأفعال و يحتمل رجوعها للدليل السابق وهو دليل التمانع وتقريره أن قدرة الله عامة التعلق بكل ممكن فلو كان مقدور ما للعبد على وجه التأثير للزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان اجتماع مؤثرين أن قدرته تعالى عامة التعلق فيدخل تحتها فعل العبد فيكون مقدورا له تعالى وواقعا بقدرته فوقوعه بقدرة العبد يلزم عليه اجتماع مؤثرين بل و يلزم عليه العجز إن وقع ذلك المقدور الذي هو من متعلقات قدرة الله بقدرة العبد فقط لأنه حيث كانت القدرة عامة ووقع شئ مما تتعلق به بغيرها كان ذلك عجزا لها (قوله لا أثر لقدرتنا) النون للمتكلم ومعه غيره والمراد بالغير الأحياء

وقدرتنا أيضا مثل ذلك عرض مخلوق لمولانا جلّ وعز تقارن تلك الأفعال الاختيارية وتتعلق بها من غير تأثير لها فى شئ من ذلك أصلا وإنما أجرى الله تعالى العادة أن يخلق عند تلك القدرة لا بها ما شاء من الأفعال وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا فى وجوب التكليف وهذا الاقتران والتعلق لهذه القدرة الحادثة بتلك الأفعال من غير تأثير لها أصلا هو المسمى فى الاصطلاح وفى الشرع بالكسب والاكتساب وبحسبه تضاف الأفعال إلى العباد كقوله تعالى ـ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ـ وأما الاختراع والإيجاد فهو من خواص مولانا جلّ وعزّ لا يشاركه فيه شئ سواه تبارك وتعالى ويسمى العبد عند خلق الله تعالى فيه هذه القدرة المقارنة للفعل

مطلقا كانوا عقلاء أو غيرهم وقيد الأفعال بالاختيارية لأنها هى التى وقع فيها خلاف أهل الضلال كحركة البطش وأما الحركة الاضطرارية كحركة المرتعش فلا خلاف أنها مخلوقة لله (قوله وقدرتنا أيضا مثل ذلك عرض) أى وصف وجودى (قوله تقارن تلك الأفعال) أى لا سابقة عليها و إلا لزم وقوع الفعل بلا قدرة عليه لما تقرر من امتناع بقاء الأعراض وهذا مذهب الأشعرى و إمام الحرمين ومن تبعهما. واعترض بأنه لا نزاع فى جواز تعدد الأمثال عقب الزوال فلا يلزم وقوع الفعل بلا قدرة عليه . وأجيب بأنا إنما ندعى لزوم ذلك إذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة فإن جعلت المثل المتجدد المقارن فقد لزم أن القدرة التى بها الفعل لا تكون إلا مقارنة ومذهب المعتزلة أنه لا يجب مقارنة القدرة للفعل بل توجد قبله لأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان فلو لم تكن القدرة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز . وأجيب بأن صحة التكليف منوطة بالقدرة بمعنى سلامة الآلات والأسباب والقدرة المسماة بالاستطاعة كما تطلق على العرض المقارن للفعل تطلق على القدرة بالمعنى المذكور وهو سلامة الآلات والأسباب (قوله وتتعلق بها) أى تعلق مقارنة فقط لا تعلق تأثير (قوله عند تلك القدرة) أى عند وجودها وقوله ماشاء مفعول يخلق (قوله وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطا فى التكليف) المراد بالوجود إمكانه لا الوقوع بالفعل لأن القدرة مقارنة للفعل عند أهل السنة والتكليف سابق عليها منوط بسلامة الآلات (قوله والتعلق) عطف تفسير (قوله وفى الشرع) عطف تفسير أى المسمى باصطلاح أهل الشرع (قوله بالكسب) متعلق بالمسمى ونائب فاعله ضمير عائد على الاقتران وتسمية الاقتران كسبا مجاز بحسب الأصل لأن الكسب بمعنى المكسوب والاقتران ليس بمكسوب للعبد بل كسبه عبارة عن مقدوره أعنى الحركات سواء قلنا إنه اختراع أو لا لكن باعتبار ذلك الاقتران والتعلق أى إنه لأجلهما سميت الحركة كسبا فإطلاق الكسب على الاقتران من إطلاق اسم المسبب على السبب وهذا بحسب الأصل ثم صار إطلاقه على المقارنة حقيقة عرفية . والحاصل أن الكسب يطلق على كل من المقدور على اقتران القدرة بالمقدور وقيل إن صرف العبد قدرته و إرادته إلى الفعل كسب و إيجاد الله للفعل عقب ذلك خلق فالمقدور الواحد دخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور للعبد بجهة الكسب إذا علمت ذلك تعلم أن قول الشارح المسمى فى اصطلاح مراده اصطلاح الأشعرى ومن تبعه لا اصطلاح كل المتكلمين (قوله و بحسبه) أى و بحسب الكسب تضاف الأفعال للعبد أى كأنها تضاف لله بحسب الخلق والاختراع ولما أضيفت الأفعال للعبد من جهة الكسب أثيب وعوقب عليها نظرا لما عنده من الاختيار الذى هو سبب عادى فى إيجاد الله الفعل والقدرة عليه . ثم إن العبد مختار بحسب الظاهر و إلا فمآله للجبر لأن اختياره بخلق الله فالعبد مختار ظاهرا مجبور باطنا فهو مجبور فى صورة مختار خلافا للمعتزلة القائلين إنه مختار ظاهرا و باطنا وللجبرية القائلين إنه مجبور ظاهرا و باطنا (قوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) عبر بلها فى الحسنات لانتفاعها بها و بعليها فى السيئات لتضررها بها وعبر فى الأول بكسبت وفى الثانى باكتسبت لأن الشر لما كان مما تشتهيه النفس وتنجذب إليه وأمارة به كانت فى تحصيله أعجل وأجدر فلذا وصفت بما له دلالة على المبالغة والاعتمال وهو الاكتساب . ولما لم تكن فى باب الخير كذلك لفتورها فى تحصيله وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال والتصرف وهو الكسب (قوله وأما الاختراع والإيجاد) عطف الإيجاد على الاختراع عطف مرادف وأل فى الإيجاد عوض عن المضاف إليه . أى وأما إيجاد الأفعال والذوات واختراعها **(قوله فهو من خواص مولانا)** أى ولذا قال الأشعرى إن القدرة على الاختراع أخصّ أوصاف البارى أى إنها صفة خاصة به لا تكون لغيره وليس مراده أنها خاصة للذات بمعنى

أنها صفة نفسية لاتعقل الذات بدونها لأنها عنده صفة معنى والنفسية ليست كذلك (قوله مختارا) أى لأن وجود الفعل مقارنا للقدرة يدل على أنه حصل منه اختيار للفعل قبل حصوله لما علمت أن اختيار العبد للفعل سبب عادى لخلق الله الفعل والقدرة متقارنين (قوله وعند ما يخلق تعالى فيه الفعل مجردا) عطف على قوله عند خلق الله فيه القدرة وقوله مجبورا عطف على قوله مختارا فهو من العطف على معمولى عامل واحد وذلك جائز انتهى يس (قوله لما يوجد فى محلها) أى للفعل الذى يوجد فى محلها أى يقوم به قيام العرض بالجوهر (قوله تيسره) أى الفعل الذى يوجد فى محلها وقوله بحسب العادة متعلق بتيسره وقوله فعلا أو تركا معمول لتيسره أو تيسر الفعل من جهة تحصيله وعدم تحصيله بحسب العادة أى بحسب الظاهر والمشاهدة والمراد بتيسره بحسب العادة أن يكون فى وسع الشخص وطاقته فعله أو تركه بحسب الظاهر. واعلم أن حسب إن خلت عن الجار سكنت سينها نحو حسبك الله و إن دخل عليها الجار فتحت سينها نحو بحسب المعنى ما لم يكن الجار زائدا و إلا سكنت نحو بحسبك درهم (قوله وعدم تلك القدرة) أى وعلامة عدم تلك القدرة من أصلها فضلا عن مقارنتها (قوله عدم التيسر) أى عدم تيسر الفعل بحسب العادة بأن كان ليس فى وسع العبد وطاقته (قوله بين هاتين الحالتين) أى حالة الجبر وحالة المقارنة التى هى حالة الاختيار (قوله ضرورى لكل عاقل) أى فأهل الجبر أنكروا الضروريات ولذلك كانوا بلها (قوله كما أن الشرع جاء الخ) إما أن يرجع لقوله وعلامة مقارنة و إما إلى قوله و إدراك الفرق الخ وهو أقرب (قوله إلا وسعها) أى إلا ما فى وسعها أى بالفعل الذى فى وسعها وطاقتها (قوله أى إلا ما فى طاقتها) أى إلا ما فى طاقتها (قوله بحسب العادة) أى بحسب الظاهر والمشاهدة (قوله وأما بحسب العقل) أى وأما بحسب ما يدركه العقل إذا نظر نظرا صحيحا (قوله ونفس الأمر) قيل المراد به علم الله وقيل اللوح المحفوظ وقيل نفس الأمر معناه نفس الشىء بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض فالأمر بمعنى الشىء فقولك هذا الشىء موجود فى نفس الأمر إظهار فى محل الاضمار أى موجود فى نفسه (قوله و بهذا) أى بما ذكرناه من أن الفعل إذا كان فى وسع العبد كانت قدرته مقارنة له غير مؤثرة فيه وكان مختارا له وان لم يكن فى وسعه لم تكن قدرته مقارنة له (قوله مذهب الجبرية) بفتح الباء والتسكين لحن و يجوز التسكين والتحريك للازدواج كذا فى السكتانى عن القاموس وقرر شيخنا أن الجبرية نسبة للجبر فهو بسكون الباء وقد تفتح لمشاكلة القدرية (قوله ولاشك أنهم فى هذه المقالة مبتدعة) أى لمخالفتهم السنة المثبتة لوسع المكلف وطاقته لأنهم قد نفوا محل التكليف الذى أثبتته السنة وهو ما فى وسع المكلف (قوله بله) أى مغفلون لايفهمون الحجة فاندفع ما يقال إن البله الحمق والأحمق لايحكم عليه بأنه مبتدع لعدم تكليفه . وحاصل الدفع أن البله يطلق فى اللغة على معان منها الغفلة وعدم فهم الحجة وهو المراد هنا ومنها الحمق وهو غير مراد (قوله و بطلان مذهب القدرية) أى نفاة القدر فهم منسوبون للقدر لقولهم بنفى كون الشر بتقدير الله ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم فى نفيه وكثرة مدافعتهم إياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد لأنهم يقولون العبد يخلق بقدرته الخير والشر والمولى يخلق الخير فقط وفيه أن مقتضى القياس أن يقال لهم حينئذ قدرية بضم القاف مع أن الشائع فتحها إلا أن يقال إن فتح القاف من تغييرات النسب (قوله مجوس هذه الأمة) بهذا سماهم الشارع صلى الله عليه وسلم حيث قال القدرية مجوس هذه الأمة ذكره فى الجامع الصغير ووجهه أنهم أثبتوا فاعلين فاعل الخير وفاعل الشر كما أثبت المجوس إلهين النور إله الخير والظلمة إله الشر وتسميتهم مجوسا على طريق التشبيه تنبيها على سوء حالهم ولايلزم أن يكونوا مشركين غير موحدين لأن الاشراك هو إثبات الشريك فى ألوهيته تعالى بمعنى وجوب الوجود كالمجوس أو استحقاق العبادة كعبدة الأصنام والأوثان والقدرية لايثبتون ذلك

مختارا وعند ما يخلق تعالى فيه الفعل مجردا عن مقارنة تلك القدرة الحادثة مجبورا ومضطرا كالمرتعش مثلا وعلامة مقارنة القدرة الحادثة لما يوجد فى محلها تيسره بحسب العادة فعلا أو تركا وعلامة الجبر وعدم تلك القدرة عدم التيسر و إدراك الفرق بين هاتين الحالتين ضرورى لكل عاقل كما أن الشرع جاء باثبات الحالتين وتفضل باسقاط التكليف فى الحالة الثانية وهى حالة الجبر دون الأولى قال الله تعالى ـ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ـ أى إلا ما فى طاقتها بحسب العادة وأما بحسب العقل ونفس الأمر فليس فى وسعها أى طاقتها اختراع شىء ما و بهذا تعرف بطلان مذهب الجبرية القائلين باستواء الأفعال كلها وأنه لا قدرة تقارن شيئا منها عموما ولاشك أنهم فى هذه المقالة مبتدعة بله يكذبهم الشرع والعقل

و بطلان مذهب القدرية مجوس هذه الأمة القائلين بتأثير تلك القدرة الحادثة فى الأفعال على حسب إرادة العبد

الحادثة لا أثر لها أصلا فى فعل من الأفعال كذلك لا أثر للنار فى شئ من الاسراق أو الطبخ أو التسخين أو غير ذلك لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها بل الله تعالى أجرى العادة اختيارا منه جلّ وعزّ بايجاد تلك الأمور عندها لا بها وقس على هذا ما يوجد من القطع عند السكين والألم عند الجوع والشبع عند الطعام والرىّ والنبات عند الماء والضوء عند الشمس والسراج ونحوهما والظل عند الجدار والشجرة ونحوهما وبرد الماء السخن عند صبّ الماء البارد فيه وبالعكس ونحو ذلك مما لا ينحصر فاقطع فى ذلك كله بأنه مخلوق لله تعالى بلا واسطة ألبتة وأنه لا تأثير فيه أصلا لتلك الأشياء التى جرت العادة بوجودها معها وبالجملة فلتعلم أن الكائنات كلها يستحيل منها الاختراع لأثر ما بل جميعها مخلوق لمولانا جلّ وعزّ ومفتقر إليه أشدّ الافتقار ابتداء ودواما بلا واسطة فبهذا شهد البرهان العقلى ودلّ عليه الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع ولا تصغ بأذنيك لما يحكيه بعض من أولع

قول

بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقارها للآلات التى هى بخلق الله تعالى (قوله ولاشك أنهم مبتدعة) أى لأنهم خالفوا إجماع السلف قبل ظهور البدع على أنّ ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (قوله أشركوا مع الله تعالى غيره) أى أنهم فى معنى المشركين الذين أشركوا مع الله غيره لاثباتهم شركة العبد لله فى الفعل وليس المراد أنهم مشركون حقيقة لما علمت أنّ الاشراك حقيقة إثبات الشريك فى استحقاق العبودية أو فى وجوب الوجود والمعتزلة لا يقولون بشئ من ذلك وقد بالغ علماء ماوراء النهر فى ذمهم حيث قالوا المجوس أسعد حالا من المعتزلة لأنهم أثبتوا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى والمصنف تابع لهم فى المبالغة و إلا فهم ليسوا مشركين حقيقة كما علمت (قوله فتحقق مذهب أهل السنة الخ) يقرأ بصيغة المبنى للمفعول و بصيغة الأمر وهو أولى اه يس ّ وقوله مذهب أهل السنة أى الصحيح من مذهبهم لأنّ لهم أقوالا أخر غير هذا لكن لم تصح عند المصنف ولذا قال ولا تصغ بأذنيك الخ . وحاصله أن مذهب أهل السنة أن الفعل إن كان فى وسع العبد وطاقته بحسب الظاهر كان مقارنا لقدرته ومختارا له ومكلفا به ولا تأثيرا لقدرته فيه و إنما لها مجرد المقارنة و إن كان الفعل ليس فى وسع العبد كان غير مقارن لقدرته ومجبورا عليه وليس مكلفا به . ومذهب الجبرية أن الأفعال كلها مجبور عليها وليس للعبد قدرة تقارن شيئا منها . ومذهب المعتزلة أن الفعل إن كان ليس فى وسع العبد فهو مجبور وصادر بقدرة الله و إن كان فى وسعه فهو صادر بقدرته على حسب إرادته والأوّل غير مكلف به دون الثانى فانه مكلف به . إن قلت الجبر لازم لأهل السنة حيث لم يجعلوا للعبد تأثيرا فى أفعاله الاختيارية مع كونه مكلفا بها . قلت الجبر المحظور هو الحسى وهو التكليف بما ليس فى وسعه وأما الجبر العقلى وهو سلب الخالقية عن العبد فهو متوجه على جميع الفرق ولا يضر لأنه محض الايمان (قوله من بين فرث ودم) الفرث أحسن من الدم وكلاهما قبيح والذى بمنزلة الدم مذهب المعتزلة لأنهم أضافوا الايجاد لغير الله والذى بمنزلة الفرث مذهب الجبرية لأنه أخف من كلام المعتزلة لأنهم أضافوا جميع الأفعال لله هكذا قرر والصواب العكس لأن من لازم مذهب الجبرية عدم التكليف وانتفاء الشريعة وهو كفر ومذهب المعتزلة مفسق فقط كذا قرر شيخنا (قوله لبنا) حال من فاعل خرج (قوله قوم أفرطوا الخ) حاصله أن الجبرية لما تجاوزوا الحدّ حيث نفوا الكسب الثابت شرعا ونفوا الاختيار الثابت ضرورة نسب لهم الافراط الذى هو مجاوزة الحدّ والقدرية لما لم يعطوا النظر حقه ولم يهتدوا للصواب من عموم تعلق قدرة البارى بالكائنات لامكانها سواء كانت من كسب العبد أم لا صاروا فى نظرهم عاجزين مفرّطين فنسبهم إلى التفريط الذى هو التقصير . والحاصل أن الجبر هو الحق فمدّعيه ظافر بالدليل فمن زاد عليه حتى نفى الكسب نسب إلى الافراط والمعتزلة لم يظفروا بالمطلوب الذى هو الجبر بل وقفوا دونه وجعلوا العبد مخترعا فلذا نسبهم إلى التفريط (قوله عند الطعام) أى عند أكل الطعام ففيه حذف مضاف (قوله ولا تصغ بأذنيك الخ) أشار بهذا لثلاثة أقوال نقلت عن أهل السنة : الأول قول القاضى أبى بكر الباقلانى بتأثير قدرة العبد فى حال الفعل لا فى أصله ككون الحركة صلاة وغصبا ونكاحا أما ذات الحركة فبقدرة الله و يقول إن حال الفعل الذى تؤثر فيه قدرة العبد أعنى كونه صلاة مثلا أمر ثبوتى كغيره من الأحوال . القول الثانى قول الأستاذ أبى اسحق الاسفراينى بتأثير قدرة العبد فى حال الفعل لأن أصله كقول القاضى غير أن حال الفعل الذى تؤثر فيه قدرة العبد عنده من كونه صلاة أو غصبا وجه واعتبار للفعل لا حال كما يقول القاضى لأن الأستاذ لا يقول بثبوت الأحوال بل بعدمها . القول الثالث

قول إمام الحرمين فى آخر أمره بتأثير قدرة العبد فى ذات الفعل لكن على وفق مشيئة الرب و إرادته وهذه الأقوال غير صحيحة لمخالفتها لاجماع السلف الصالح . فان قلت كيف يصح من هؤلاء الأئمة مخالفة الاجماع . قلت قال فى شرح الكبرى ولايصح نسبتها لهم بل هى مكذوبة عنهم ولئن صحت فانما قالوها فى مناظرة مع المعتزلة جر إليها الجدل (قوله بنقل الغث) أى الردىء والسمين أى الجيد (قوله وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ) هذا شروع منه رحمه الله فى وجوب اتصافه تعالى بالصفات الثبوتية . واعلم أن الصفات الثبوتية باعتبار توقف الفعل عليها وعدم توقفه قسمان قسم يتوقف عليه الفعل عقلا وهى القدرة والارادة والعلم والحياة وقسم لايتوقف عليه الفعل عقلا وهى السمع والبصر والكلام وقد استدل المصنف على ثبوت كل قسم ببرهان فاستدل على ثبوت القسم الأول بهذا البرهان ثم إن وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات يتضمن ثلاثة مطالب وجوب وجودها ووجوب كون تلك الصفات ثابتة للذات أزلا إذ اتصاف الشىء بالشىء فرع ثبوته له ونفى كل مايؤدى لحدوث تلك الصفات كنفى عموم تعلقها . فان قلت لا نسلم أن وجوب اتصافه الموصوف بصفة يستلزم وجوب تلك الصفة لجواز أن تكون الصفة ممكنة والاتصاف بها واجب . ألا ترى أن الجرم إذا لم يكن ساكنا فى زمان ما كان اتصافه بالحركة واجبا والحركة فى نفسها ممكنة . قلت هذا ممنوع بل الصفة متى كانت ممكنة كان الاتصاف بها ممكنا فعلى تقدير إذا انتفت انتفى الاتصاف بها متى كانت الذات واجبة ووجب اتصافها بصفة كانت تلك الصفة واجبة لتلك الذات مادامت الذات لأن الذى يجب الاتصاف به لا يرتفع إلا بارتفاع الذات (قوله لوانتفى شىء منها الخ) هذا إشارة إلى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية محذوفة لم يقم شىء مقامها استثنى فيها نقيض التالى فينتج نقيض المقدم ونظم القياس هكذا لوانتفى شىء من هذه الصفات الأربعة لما وجد شىء من الحوادث لكن التالى باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو انتفاء شىء من هذه الصفات الأربع فثبت نقيضه وهو وجود كل واحدة منها وهو المطلوب وقوله لوانتفى شىء منها يعنى عن الذات وانتفاء شىء منها عن الذات مقابل لوجوب اتصافه تعالى بها المتضمن للمطالب الثلاثة السابقة فكأنه قال لولم يجب الاتصاف بها أى بأن صح نفيها إما لامكانها أو لاستحالتها بأن تنتفى عن الذات أزلا أو بأن يدعى خصوص تعلقها ببعض ماتصلح له لأن هذا يستلزم الافتقار للمخصص المؤدى للحدوث (قوله لما وجد شىء من الحوادث) بيان الملازمة هو أن الفعل لايصح بدون هذه الصفات أما الحياة فلأنها شرط عقلا فى الاتصاف بالصفات الثلاث فنفيها عن الذات يستلزم نفى الثلاثة عنها وأما غيرها من بقية الصفات فلأن تأثير القدرة موقوف على إرادة ذلك الأثر و إرادة الأثر موقوفة على العلم به فلو انتفى العلم انتفت الارادة ولو انتفت الارادة انتفت القدرة ولو انتفت القدرة لانتفى سائر المخلوقات وانتفاء الحوادث باطل بالضرورة فملزومه وهو نفيها كذلك فينتج أنها ثابتة للذات وهذا حاصل ماذكره الشارح . فان قلت لانسلم الملازمة التى فى الشرطية القائلة لوانتفى شىء منها لما وجد شىء من الحوادث لجواز انتفاء تلك الصفات و يكون التأثير فى الحوادث بالعلة أو الطبيعة كما تقول الفلاسفة فانهم ينفون جميع الصفات الوجودية و يقولون إن الذات مؤثرة فى الحوادث بالعلة . قلت ماذكره المصنف من الملازمة مبنى على ماسلكه من اتصاف صانع العالم بالصفات و بطلان العلة والطبيعة ولم يكترث بورود هذا السؤال لوضوح رده بما مر من إبطال كون صانع العالم علة أو طبيعة كما أنه لم يكترث بما عسى أن يورده المعتزلة على الملازمة من المنع لأن مذهبهم نفى المعانى فلهم أن يقولوا لانسلم أنه يلزم من انتفاء شىء من هذه الصفات الأربع انتفاء الحوادث لأن الحوادث مستندة للمعنوية أى إن إيجادها بها ولا شىء من المعانى بموجود . وحاصل الجواب أن إثبات المعنوية دون المعانى كعالم بلا علم وقادر بلا قدرة

بنقل الغث والسمين عن مذهب بعض أهل السنة مما يخالف ماذكرناه لك فشد يدك على ماذكرناه وهو الحق الذى لاشك فيه ولا يصح غيره واقطع تشوقك إلى سماع الباطل تعش سعيدا وتمت إن شاء الله تعالى طيبا رشيدا والله المستعان

(ص) وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة فلأنه لوانتفى شىء منها لما وجد شىء من الحوادث

(ش) قد تقدم لك أن تأثير القدرة الأزلية موقوف على إرادته تعالى ذلك الأثر وإرادته تعالى ذلك الأثر موقوفة على العلم به والاتصاف بالقدرة والارادة والعلم موقوف على الاتصاف بالحياة

إذ هى شرط فيها ووجود المشروط بدون شرطه مستحيل فإذن وجود حادث أىّ حادث كان موقوف على اتصاف محدثه بهذه الصفات الأربع فلو انتفى شىء منها لما وجد شىء من الحوادث للزوم عجزه حينئذ وبهذا تبين وجوب وجود اتصافه تعالى بهذه الصفات فى الأزل إذ لو كانت حادثة لزم توقف إحداثها على اتصافه تعالى بأمثالها قبلها ثم ينقل الكلام إلى أمثالها ويلزم التسلسل وهو محال فيكون وجود تلك الصفات على هذا التقدير محالا وذلك مؤدّ إلى المحذور المذكور وهو أن لا يوجد شىء من الحوادث وبهذا تعرف أيضا وجوب عموم التعلق للمتعلق منها كالعلم والقدرة والارادة إذ لو اختصت ببعض المتعلقات دون بعض لزم الافتقار إلى المخصص فتكون حادثة ولا يمكن أن يكون المحدث لها غير الموصوف بها لما عرفت من وجوب الوحدانية له تعالى وانفراده بالاختراع وإحداثه تعالى لها فرع اتصافه بأمثالها قبلها ثم ينقل الكلام إلى تلك الأمثال ويجىء ما قد سبق فقد بان لك بهذا أن البرهان الذى ذكرناه فى أصل العقيدة يؤخذ منه ثلاثة أمور وجودها
وجود هذه الصفات ووجوب القدم والبقاء لها ووجوب عموم التعلق للمتعلق منها وقد أشار فى أصل العقيدة إلى أن البرهان الذى ذكره

واضح البطلان لمخالفته للغة العرب لأن الاسم إنما يشتق من صفة قائمة بالمسمى لا من غير قائمة به ولما كان القول بثبوت المعنوية دون المعانى واضح البطلان لم يكترث المصنف بهذا كالأول هذا . واعلم أن المصنف رتب هنا عدم وجود شىء من الحوادث على عدم وجود شىء من هذه الصفات الأربع وإن كان فى الكبرى إنما رتب عدم وجود شىء من الحوادث على عدم معنوية هذه الأربعة وهى الكون قادرا ومريدا وعالما وحيا نظرا إلى أن المعانى ملازمة للمعنوية إثباتا ونفيا وحينئذ فالبرهان المذكور كما ثبتت به المعانى الأربعة ثبت به معنويتها (قوله إذ هى) أى الحياة شرط فيها أى فى تلك الصفات وكون الحياة شرطا فى هذه الصفات معلوم فى الشاهد بالضرورة فيلزم فى الغائب أن يكون كذلك لأن الشاهد مسلم تعرف به الحقائق غالبا (قوله ووجود المشروط) أى وهو الصفات الثلاثة هنا (قوله بدون شرطه) أى العقلى وهو الحياة هنا (قوله موقوف على اتصاف الخ) أى ولا عبرة بما قاله المعتزلة والفلاسفة كما تقدم (قوله وبهذا تبين الخ) الاشارة راجعة لمجموع الدليل ويصح رجوعها للتالى وفى الكلام حذف مضاف : أى وببطلان هذا التالى يتبين وجوب الخ وإن شئت قلت وبالتالى من حيث بطلانه يتبين وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات فى الأزل وذلك لأنها لو انتفت عن الذات أزلا بل اتصفت بها فيما لا يزال لما وجد شىء من الحوادث لكن عدم وجود شىء من الحوادث باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنها لو انتفت عن الذات أوّلا واتصفت بها فيما لا يزال كانت حادثة ولو كانت حادثة كانت من جملة المحدثات فيتوقف إحداثها على اتصافه بأمثالها قبلها ثم تنقل الكلام إلى تلك الأمثال فنقول إنها من جملة المحدثات فيتوقف إحداثها على اتصافه بأمثالها وهكذا فيلزم الدور إن انحصر العدد وإلا فالتسلسل وكلاهما محال فما أدّى لذلك وهو كون تلك الصفات حادثة محال فوجود الحوادث المتوقفة على ذلك المحال محال فيأتى المحذور وهو عدم وجود شىء من الحوادث (قوله وعلى هذا التقدير) أى تقدير حدوثها وقوله تبين أى بواسطة التعليل الذى ذكره بعد (قوله وذلك مؤدّ) أى وكون وجود الصفات على تقدير الحدوث محالا مؤدّ الخ لأنه إذا كان وجودها حادثة محالا فيكون وجود الحوادث المتوقف عليها محالا وهذا يؤدّى إلى عدم وجود شىء من الحوادث (قوله وبهذا تعرف) أى وببطلان التالى وهو عدم وجود الحوادث على ما مر تعرف الخ . وحاصله أنه لو لم تكن تلك الصفات الثلاثة المذكورة عامة التعلق لما وجد شىء من الحوادث لكن عدم وجود شىء من الحوادث باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنها لو لم تكن عامة التعلق لاحتاجت إلى مخصص فتكون حادثة فتحتاج إلى اتصاف البارى محدثها بمثلها وهكذا فيؤدى إلى التسلسل وهو محال فما أدّى إليه وهو عدم عموم التعلق محال فيكون وجود الحوادث المتوقف على ذلك المحال محالا فيأتى المحذور وهو عدم وجود شىء من الحوادث (قوله ويجىء ما سبق) أى من التسلسل وأنه محال وأن ما أدى إليه من عدم عموم التعلق محال وأن ذلك المحال يؤدى إلى عدم وجود شىء من الحوادث (قوله فقد بان لك بهذا أن البرهان الخ) أراد بالبرهان جزءه وهى الاستثنائية التى يعبرون عنها ببطلان اللازم يعنى أن بطلان اللازم المذكور يستلزم الأمور الثلاثة لاستلزام نفى كل واحدة منها ذلك اللازم ويحتمل أن يريد أن البرهان المذكور يستلزم تلك الأمور باعتبار لازم شرطيته والمحوج لهذا التكلف المخالف لظاهر اللفظ كون نتيجة الدليل المشتمل عليها أو على نقيضها لا تكون إلا واحدة فلا يصح أن يستنتج من الدليل أكثر من مطلوب واحد ويمكن أن يقال إن المطلوب وهو اتصاف البارى بتلك الصفات واحد وتلك الأمور الثلاثة لدلالتها عليها أجزاء لذلك المطلوب وذلك أن وجوب اتصافه تعالى بها يستلزم

وجودها كما مر والتعريف بأل العهدية يدل على عموم تعلقها كما ذكر فهو مطلوب فى ضمنه مطالب (قوله هو لهذه المطالب) أى هو منتج لهذه المطالب بواسطة إنتاجه لوجوب اتصافه تعالى بهذا المستلزم لهذه المطالب وهى وجودها ووجوبها وعموم تعلقها كما مر (قوله يستلزم وجودها) اعترض بأن الوجوب لايستلزم الوجود بدليل صفات السلوب فانها واجبة أى يجب اتصافه تعالى بها وهى غير موجودة . وأجيب بأن المراد بالوجود الذى يستلزمه الوجوب التحقق فى نفس الأمر لا الوجود فى خارج الأعيان ولاشك أن السلبية متحققة فى نفس الأمر فوجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات يستلزم ثبوتها للذات وتحققها فى نفس الأمر وكذلك الصفات السلبية وجوب اتصافه بها يستلزم تحققها فى نفس الأمر و إن كانت ليست أمورا موجودة فى الخارج يمكن رؤيتها (قوله والمعهود الصفات الخ) أى والمعهود صفات عامة التعلق . واعلم أن الصفات الأربعة التى يتوقف عليها الفعل إنما ينهض فيها الدليل العقلى كما فعل المصنف لا السمعى للزوم الدور وذلك لأنها لو ثبتت بالسمع لكانت متوقفة عليه والحال أن السمع متوقف على المعجزة المتوقفة على كون فاعلها متصفا بهذه الصفات الأربع فآل الأمر إلى أن السمع متوقف على هذه الصفات الأربع وقد فرضنا أنها متوقفة عليه فلزم أن الصفات الأربع متوقفة على نفسها لأن المتوقف على المتوقف على الشىء متوقف على ذلك الشىء فالصفات الأربع متوقفة على السمع المتوقف عليها فتكون تلك الصفات متوقفة على نفسها (قوله وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والاجماع) أطلق البرهان هنا على الدليل مجازا لعدم تركبه وكونه نقليا والبرهان لا يكون إلا عقليا مركبا من مقدمات يقينية والعلاقة المشابهة فى إفادة اليقين لافادة هذا الدليل القطع واليقين كما يفيده البرهان وجمع هذه الصفات الثلاث فى برهان لعدم توقف الفعل عليها سواء كانت معجزة أو غيرها ومن ثم صح الاستدلال عليها بالسمع بخلاف مامر من الصفات فان الفعل لما كان يتوقف عليها كان الناهض فى الاستدلال عليها الدليل العقلى لا السمعى للزوم الدور كما مر ولم يقل هنا وأما برهان وجوب اتصافه بالسمع الخ كما مر إما استغناء بما سبق لأن كلامه فى الاتصاف بالصفات أو نظرا إلى أن من جملتها الكلام وقد استدل على ثبوته بالاجماع وليس الاجماع إلا على أنه واجب له تعالى لا على اتصافه به لأن المعتزلة لا يرونه صفة فلا يصح دعوى الاجماع مع وجود المخالف والمطالب الثلاثة وهى وجود هذه الصفات ووجوب اتصافه تعالى بها فى الأزل ووجوب عموم تعلقها تؤخذ من دليله العقلى لا السمعى (قوله فالكتاب والسنة والاجماع) قيل الأولى الاستدلال بالاجماع فقط لأن فى الاستدلال بالكتاب والسنة شبه مصادرة إذ فيه إثبات الكلام بالكلام . وقد يقال إن المستدل على ثبوته الكلام النفسى والمستدل به الكلام اللفظى لأن المراد بالكتاب هنا المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين وهو اللفظ المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته وفيه ـ إننى معكما أسمع وأرى . وهو السميع البصير . وكلم الله موسى تكليما ـ فان قيل الاستدلال بالسمع فى العلميات أى الاعتقاديات مشروط بكونه قطعى المتن والدلالة والكتاب العزيز قطعى المتن لأنه متواتر ودلالة تلك الآى ظنية لأنها ظواهر لا نصوص إذ قد يطلق السمع والبصر و يراد بهما العلم مجازا وحينئذ فلا يصح الاستدلال بالكتاب على ثبوت هذه الصفات لله تعالى : قلت الأصل حمل اللفظ على الحقيقة وحمل السمع والبصر فى الآى على العلم مجاز شرطه القرينة ولا قرينة هنا وأيضا الظواهر فى ذلك المعنى كثيرة والظواهر إذا كثرت تفيد القطع (قوله والسنة) هى أقوال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته فمنها ما فى الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم «أربعوا على أنفسكم فانكم لا تدعون أصم ولا غائبا و إنما تدعون سميعا بصيرا» ومعنى أربعوا على أنفسكم أشفقوا على أنفسكم ولا تجهدوها برفع الأصوات فى الدعاء فانكم لا تدعون الخ (قوله والاجماع) هو اتفاق مجتهدى الأمة بعد وفاة

هو لهذه المطالب الثلاثة أما الوجود والوجوب فأشار إليهما بقوله ووجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة إذ الوجوب لهذه الصفات يستلزم وجودها وأشار إلى المطلب الثالث وهو عموم التعلق للتعلق منها بالألف واللام التى أدخلها على صفة القدرة وما بعدها من الصفات فانها للعهد والمعهود به الصفات التى فسر تعلقها فيما سبق والله التوفيق (ص) وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والاجماع

وأيضا لولم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها وهي نقائص والنقص عليه تعالى محال

(ش) هذه الثلاثة لما لم تتوقف على معرفتها دلالة المعجزة على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام صح أن يستند في معرفة وجوب اتصافه تعالى بها إلى قول الرسول عليه الصلاة والسلام والدليل الشرعي فيها أقوى من الدليل العقلي ولهذا بدأنا به في أصل العقيدة وقولنا فيها في الدليل الثاني العقلي والنقص على الله تعالى محال يعني لأنه يستلزم أن يحتاج حينئذ إلى من يكمله بأن يدفع عنه ذلك النقص ويخلق له الكمال وذلك يستلزم حدوثه وافتقاره إلى إله آخر كيف وقد تقرر بالدليل وجوب الوحدانية له تعالى وأيضا لو اتصف تعالى بتلك النقائص لزم أن يكون بعض مخلوقاته أكمل منه تعالى الله عن ذلك لسلامة كثير من المخلوقات من تلك النقائص والمخلوق يستحيل أن يكون أشرف من خالقه وهذا الدليل العقلي و إن كان لايسلم من الاعتراض فذكره على سبيل التبعية

سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على حكم من الأحكام وقد حكى غير واحد من علماء السنة انعقاد الاجماع على أنه سبحانه وتعالى سميع بصير وقال السعد في شرح المقاصد انعقد إجماع أهل الأديان بل إجماع العقلاء على ذلك ثم قال وبالجملة لاخلاف بين أرباب الملل والمذاهب في كون الباري متكلما وإنما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه اهـ . فان قلت غاية مادل عليه الكتاب والسنة وأجمعت عليه الأمة أنه تعالى سميع بصير متكلم وليس كلام المصنف بصدد ذلك بل بصدد أن له صفات معان زائدة على ذاته يتصف بها تسمى السمع والبصر والكلام والكتاب والسنة لم يصرحا بذلك ولم ينقل عن أحد أنه حكى الاجماع على هـذا الوجه فالدليل لايتم إلا لو كانت الآيات والأحاديث مصرحة بذلك وكان الاجماع على هـذا الوجه وإلا فالمعتزلة يقولون إنه سميع بصير بذاته ومتكلم أي خالق للكلام في شجرة ونحوها فهم موافقونا على أنه تعالى سميع بصير متكلم ومخالفونا في مدعانا وهو أنها صفات زائدة على الذات متصف بها المولى . قلت إن أهل اللغة يفهمون من سميع بصير متكلم التي صرح بها الكتاب والسنة وأجمع الأمة عليها أنه قام به السمع والبصر والكلام فاذا ضممت مافهمه أهل اللغة لما صرح به الكتاب والسنة وانعقد الاجماع عليه ثبت مدعانا وهو أن كل واحـدة من تلك الأمور الثلاثة صفة موجودة زائدة على الذات متصفة بها فقول المصنف فالكتاب والسنة والاجماع أي مع ضميمة مافهمه أهل اللغة (قوله لزم أن يتصف بأضدادها) أي لكن التالي باطل فبطل المقدّم وهو عدم اتصافه بها وثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها ووجه الملازمة بين المقدّم والتالي أن القابل للشيء إما أن يتصف به أو بضده فالمولى قابل للاتصاف بها فمتى انتفى اتصافه تعالى بها لزم أن يتصف بأضدادها . والحاصل أن كل حي قابل لصفة لايخلو عن الاتصاف بها أو عن مثلها أو عن ضدّها لأن القبول نفسي وكل حي قابل لهذه الصفات بدليل امتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الأحياء بها فالمصحح الحياة وحينئذ فالمولى إذا لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها ودليل الاستثنائية قياس اقتراني قائل أضداد هذه الصفات نقائص وكل نقص عليه تعالى محال ينتج أضداد هذه الصفات عليه تعالى محال وقد أشار المصنف لهذا القياس الاقتراني المستدل به على صحة الاستثنائية بقوله وهي نقائص والنقص عليـه تعالى محال (قوله لما لم تتوقف على معرفتها دلالة الخ) الأولى لما لم تتوقف عليها المعجزة الدالة على صدق الرسل صح الخ. وحاصله أن هذه الصفات الثلاثة لا تتوقف المعجزة الدالة على صدق الرسل عليها لأن الأعمى والأصم والأبكم يتأتى منه الفعل فلذا صح الاستدلال على اتصاف المولى بها بالسمع بخلاف الصفات المتقدّمة فانها لما توقف عليها الفعل امتنع الاستدلال عليها بالسمع للزوم الدور كما مر (قوله إلى قول الرسول) يدخل فيه الاجماع باعتبار أصله إذ لابدّ له من مستند شرعي ويشمل التقرير إن فرض وقوع دليـل به ويحمل القول على ما يشمل النفساني (قوله والدليل الشرعي فيها أقوى من الدليل العقلي) اعترض بأن العقلي لا قوّة فيه وذلك لأن المطلوب في العقائد اليقين والدليل العقلي المذكور هنا لاينتجه لعدم صحته كما سيظهر لك وحينئذ فلا يوصف بكونه دليلا فضلا عن القوّة فلا وجه للتعبير بأفعل التفضيل المقترن بمن (قوله يعني لأنه يستلزم الخ) هذا دليل للكبرى من الاقتراني الذي أقيم على الاستثنائية وأما الصغرى القائلة وهي نقائص فلم يذكر لها دليلا لورود الاعتراض عليها كما يأتي لك بيانه (قوله وإن كان لايسلم من الاعتراض الخ) الاعتراض الذي أشار له وارد على الملازمة وعلى الاستثنائية أما على الملازمة فبأن يقال قولكم لولم يتصف بها لاتصف بأضدادها لانسلمه وذلك لأنكم بنيتم الملازمة على قاعدة وهي أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده وقلتم إن الذات العلية قابلة للأوصاف المذكورة فمتى انتفت لزم أن تتصف بأضدادها وهذا فيه نظر لأن الحكم

على

والتقوية لما هو مستقل بنفسه ولا يرد عليه شيء وهو الدليل النقلي حسن وقد لوّحنا إلى ذلك بتأخيره في أصل العقيدة ، وبالله التوفيق .

(ص) وأمّا برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا في حقه تعالى فلأنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا أو استحال عقلا لانقلب الممكن واجبا أومستحيلا

على الذات بقبولها لتلك الصفات فرع عن تصوّرها وحقيقة ذاته تعالى غير معلومة لنا بالكنه حتى نعلم ماتقبله مما لاتقبله و إنما يجب قبولها لما دلت عليه الأفعال وتوقفت على الاتصاف به والسمع والبصر والكلام لايتوقف الفعل عليها و إن اعتمدتم في قبول الذات لهذه الصفات على قاعدة قبولها لكل كمال فسلم أنها تقبل كل كمال لكن من أين لكم أنّ هذه الصفات كمال فان اعتمدتم على الشاهد قلنا ليس كل ما كان كمالا في الشاهد كمالا في الغائب ألا ترى أنّ الزوجة والولد كمال في الشاهد لا في الغائب سلمنا أنّ هذه الصفات كمال وأنّ الذات تقبلها فمن أين أتاكم أنها إذا لم تتصف بها تتصف بأضدادها وقولكم القابل للشيء لايخلو عنه أو عن ضدّه ممنوع وسند المنع أنه لايلزم في كل شيء أن يكون له ضدّ لجواز أن يكون التقابل بين الشيء و بين منافيه تقابل العدم والملكة . سلمنا أنّ مقابل تلك الصفات أضداد . لكن لانسلم منع الخلوّ عن الشيء وعن ضدّه . ألا ترى أنّ الهواء خال عن الألوان كلها وكذلك الماء . سلمنا منع الخلوّ وصحة الشرطية لكن لانسلم الاستثنائية وقولكم في بيانها لأنها نقائص لايصح إذ لايلزم من كون أضدادها نقصا في حق الشاهد أن تكون نقصا في حق الغائب . ألا ترى عدم اتخاذ الزوجة والولد فانه نقص في حق الشاهد وليس كذلك في حق الغائب (قوله والتقوية) أي للمدلول فالمدلول ثبت بالسمعي وزاده العقلي قوّة وليس المراد أن دلالة الأوّل على المطلوب ضعيفة ولاتقوى عليه إلا بالثاني و يدلّ على ذلك جعله الأوّل مستقلا بنفسه أي لايحتاج إلى معونة من الدليل العقلي بخلافه هو . إن قلت الدليل النقلي لايستقلّ أصلا بل دائما يتوقف على استعمال العقل . قلت المراد باستقلال النقلي أنه لايتوقف في إفادة المطلوب على برهان عقلي وهذا لاينافي أن العقل لايفهمه إلا باستعمال العقل فيه (قوله ولا يرد عليه شيء) اعترض بأن السمعي قد ورد عليه بحث كما قدّمنا عند قوله فالكتاب والسنة والاجماع . وحاصله أن غاية ماأفاده الكتاب والسنة والاجماع أن الله سميع و بصير ومتكلم وليس هذا مطلوبنا بل المطلوب إثبات أن السمع والبصر والكلام صفات زائدة على الذات تتصف الذات بها . وحاصل الجواب أن قوله ولايرد عليه شيء أي خال عن الجواب كالوارد على العقلي وهذا لاينافي أن النقلي ورد عليه شيء لكن معه جواب . وقد علمت الجواب عن هذا الاعتراض فيما مرّ . وحاصله أن المراد بقوله فالكتاب والسنة والاجماع أي مع ضميمة فهم أهل اللغة فتأمّل (قوله فلأنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا الخ) اعلم أن مذهب أهل السنة استواء الأفعال كلها بالنسبة للقدرة الأزلية ولايجب على الله تعالى فعل شيء أصلا . وقالت المعتزلة يجب على الله فعل الصلاح والأصلح كإثابة الطائع وعقاب العاصي وكالاخترام إذا علم من المعصوم أو التائب أنه يكفر أو يفسق لو بقي لما في تركه من تفويت ما كان عليه من الطاعة ثم إن الوجوب على مذهب المعتزلة ليس معناه توجه الأمر الجازم عليه تعالى بحيث يكون هناك طالب غير الله طلب منه ذلك الأمر وحتمه عليه وليس معناه أيضا إلحاق الضرر له بتقدير الترك لما وجب كما هو شأن الواجبات لأنه تعالى منزه عن النفع والضرّ بل المراد بوجوب ذلك عليه أنه يفعله ولابد للحسن الذاتي الذي اشتمل عليه الفعل فلا يسوغ تركه بحسب الحكمة إذا علمت هذا فقول المصنف في الردّ عليهم لو وجب عليه شيء منها أي كالصلاح والأصلح كما يقوله المعتزلة وقوله عقلا أي من جهة العقل بحيث صار لابد من فعله لاشتماله على الحسن الذاتي وليس المراد بوجوبه أنه يفعله ولابد من كونه جائز الترك لأنه ليس فيه حينئذ انقلاب حقيقة الممكن لأنه صار الوجوب عرضيا ولاضرر في صيرورة الممكن واجبا عرضيا (قوله أو استحال عقلا) أي أو استحال شيء منها من جهة العقل لاشتمال الفعل على قبح ذاتي كترك الثواب والأصلح (قوله لانقلب الممكن واجبا أومستحيلا) أي على تقدير وجوب شيء منها أو استحالته و بيان الملازمة أن وجوب الشيء إنما هو لما اشتمل عليه من الحسن

وذلك لا يعقل .
(ش) لا شك أن الممكن في اصطلاح المتكلمين مرادف للجائز فيكون معناه هو الذى يصح في العقل وجوده وعدمه فاذن لو وجب وجوده عقلا أو استحال عقلا لزم قلب الحقائق وذلك لا يعقل وأيضا فالمعتزلة إنما يوجبون من الممكنات على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح للخلق والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم في ذلك كما أشرنا إليه فيما سبق عند شرح قولنا في أصل العقيدة وأما الجائز في حقه تعالى فلو وجب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى كما تقوله المعتزلة لهداهم سبحانه وتعالى إلى الصواب في عقائدهم ولما تركهم

الذاتى و إذا اشتمل الفعل على حسن ذاتى كان واجبا ذاتيا والفرض أنه ممكن فقد انقلب الممكن واجبا . وقال بعضهم في بيان اللازمة هو أنه لافرق بين مايجب له كالصفات العشرين ومايجب عليه في أن كلا واجب عقلي فلو كان من الممكنات ماهو واجب عليه كما يقوله المعتزلة لانقلب واجبا فتنقلب حقيقته وهو واضح (قوله وذلك لايعقل) يحتمل أنه إشارة إلى استثنائية الدليل والأصل لكن انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا باطل فبطل المقدم وهو وجوب شيء من الممكنات أو استحالته عليه تعالى فثبت نقيضه وهو جواز الممكنات كلها في حقه ويحتمل أن يكون قوله وذلك لايعقل إشارة لقضية حملية وحينئذ فالقياس اقترانى مركب من شرطية وحملية ونظمه هكذا لو وجب عليه شيء من الممكنات عقلا أو استحال شيء منها لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا وانقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا باطل ينتج وجوب شيء من الممكنات عليه تعالى أو استحالة شيء منها عليه باطل (قوله وذلك لايعقل) أى لايحكم العقل به ولا يقبله وليس المراد أنه لايدركه العقل أى لايتصوره إذ لو لم يتصوره لم يحكم ببطلانه ثم إن ظاهره أن انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا لايقبله العقل لكون استحالته ضرورية مع أنها نظرية وذلك لأن المانع من انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا مايترتب على ذلك من تخلف صفة النفس والحال أن ما بالذات لايتخلف . بيان ذلك أن إمكان الممكن صفة نفسية له ومن المعلوم أن الصفة النفسية لاتقبل الزوال فلو اتصف بالوجوب لزم زوال الامكان الذى هو صفة نفسية و إزالتها مستحيلة . والجواب أن قوله لايعقل أى بعد النظر في الدليل . بقى شيء آخر وهو أن قوله لو وجب شيء منها عقلا معناه لو ثبت الوجوب لشيء منها بحيث صار لابد من وجوده وقوله لانقلب الممكن أى ظهر انقلاب الممكن و بهذا التقدير صار المقدم وهو قوله لو وجب مغايرا للتالى وهو قوله لانقلب الخ كذا قيل ولاحاجة له لأن المراد فلأنه على تقدير وجوب شيء منها أو استحالته لانقلب الممكن الخ تأمل (قوله لاشك أن الممكن مرادف للجائز في اصطلاح المتكلمين) أى وأما عند المناطقة فيطلق بمعنيين : الأول ماصح في العقل وجوده وعدمه ويقال له ممكن بالامكان الخاص كقيام زيد وثبوت الحرارة للنار فتقول زيد قائم بالامكان الخاص والنار حارة بالامكان الخاص بمعنى أن ثبوت القيام لزيد وثبوت الحرارة للنار جائز يصح وقوعه عقلا وعدم وقوعه . والثانى مالايمتنع وقوعه فيشمل الواجب والجائز فالأول كصفاته تعالى الواجبة والثانى كإثابة المطيع فتقول الله موجود أو قادر أو عالم بالامكان العام بمعنى أن ثبوت الوجود له ومامعه ليس بممتنع بل واجب وتقول إثابة الله للطائعين ممكنة بالامكان العام بمعنى أنها غير ممتنعة بل جائزة (قوله فاذا) أى فاذا كان الممكن ماصح وجوده وعدمه لو وجب وجوده أى الممكن عقلا الخ واحترز بقوله عقلا من وجوبه شرعا فانه لاضرر فيه وذلك كإثابة الطائع فانه واجب شرعا الوعد الله به وجائز عقلا فالمضر إنما هو صيرورة الممكن واجبا لذاته أو مستحيلا لذاته وأما صيرورته واجبا لغيره أو مستحيلا لغيره فهذا واقع ولاضرر فيه (قوله وذلك لايعقل) أى لايقبله العقل بعد النظر في الدليل وهو لزوم تخلف الصفة النفسية والحال أنه محال كما مر (قوله والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم) أما اقتضاء المشاهدة بفساد قولهم فلوقوع المحن للناس من فقر ومرض فان هذه لامصلحة فيها وأما اقتضاء الشرع بذلك فلأنه أتى بتكليف العباد وهو مشتمل على المشاق والمكاره وليس فيه مصلحة بحسب الظاهر. فان قالوا إن المحن والتكاليف فيهما مصلحة باعتبار مايترتب عليهما من الثواب . قلنا لهم الله قادر على إيصال الثواب بدون التكاليف والمحن (قوله لهداهم سبحانه وتعالى إلى الصواب في عقائدهم) أى لكن التالى وهو هدايتهم في عقائدهم باطل فبطل المقدم وهو وجوب فعل الصلاح والأصلح عليه تعالى فثبت نقيضه وهو عدم وجوب ذلك عليه وهو المطلوب . اعترض بأن هذا لايكون حجة على الخصم لأنه يمنع بطلان تالى الشرطية

القائلة لكن التالي باطل لأنهم يزعمون أنهم على هدى من الله في عقائدهم . وأجيب بأن هذا دليل بالنسبة لأهل السنة بعضهم مع بعض وليس دليلا بالنسبة لأهل السنة مع المعتزلة حتى يقال ماذكر أو يقال الغرض من مخاطبة المعتزلة بذلك المبالغة في توبيخهم وأن عدم هدايتهم أمر ظاهر كما يدل عليه بقية الكلام (قوله في عماهم يترددون) أي يترددون ويتحيرون بسبب عماهم أي جهلهم (قوله وأما الرسل الخ) لما فرغ من الكلام على الالهيات أخذ يتكلم على الرساليات لأنهما متعلقا التصديق القلبي الذي هو الايمان وقدم الالهيات لأنها أصل الرساليات والعطف في قوله وأما الرسل على مقدر حذف للعلم به تقديره أما مولانا جل وعز فيجب في حقه ويستحيل ويجوز ماذكرته وأما الرسل الخ وقال الرسل بصيغة الجمع دون ذكر عدد لأنه لو ذكر عددا لربما أفضى لاثبات الرسالة لمن ليست له أو نفيها عمن هي له وما ورد من أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر أو أربعة عشر فهو حديث متكلم فيه والحق أن كلا من الأنبياء والرسل لا يعلم عدته إلا الله لقوله تعالى ــ منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك . لا يقال إنه لا فائدة في ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل لأن الايمان به وبما جاء به يتضمن الايمان بهم لأنا نقول فائدة ذكر غيره معه زيادة البيان الذي يحصل بالتفصيل الذي هو مطلوب في عقائد الايمان . واعلم أن ما وجب للرسل يجب للأنبياء إلا التبليغ فإنه خاص بالرسل وحينئذ فالصدق والأمانة واجبان لكل من الأنبياء والرسل وأما تبليغ الأحكام المتعبد بها فإنه خاص بالرسل إذ النبي لا يبلغ شيئا من الشرائع، نعم يجب عليه أن يخبر بأنه نبي لأجل أن يحترم ويعظم (قوله فيجب في حقهم الصدق والأمانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه) مراده بالوجوب ما هو أعم من الوجوب الشرعي والعقلي لأن وجوب الأمانة والتبليغ شرعي لثبوت ذلك الوجوب بالدليل الشرعي على المعتمد وأما وجوب الصدق فهو عقلي بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية وقيل إنها وضعية وقيل عادية وهو الراجح ولا يضر إمكان تخلف العادي ألا ترى أنك تكذب بمقتضى العادة من يقول الجبل الفلاني ذهب مع إمكان تخلف العادة عقلا وكونه ذهبا إذ لو فرض أن الله خلقه من أول الأمر ذهبا لم يلزم عليه محال . والحاصل أن القطع بجامع الأمر العادي فالمعجزة تدل على صدق الرسل قطعا وإن جاز تخلف دلالتها على الصدق أي أن المولى إذا لم يجعل المعجزة دالة على الصدق لم يلزم عليه محال (قوله الصدق) أي مطابقة خبرهم للواقع والمراد الصدق في دعوى الرسالة وفي الأحكام التي يبلغونها عن الله وأما الصدق في الكلام العرفي نحو أكلت أو شربت أو قدم زيد أو مات عمرو فهو من جزئيات الأمانة (قوله والأمانة) المراد بها حفظ ظواهرهم وبواطنهم من الوقوع في المكروهات والمحرمات سواء كانت المحرمات صغائر أو كبائر كانت تلك الصغائر صغائر خسة كسرقة لقمة وتطفيف كيل أو صغائر غير خسة كنظر لامرأة أو لأمرد بشهوة كانت قبل النبوة أو بعدها عمدا أو سهوا اللهم إلا أن يترتب على وقوع المعصية تشريع فتقع سهوا كما في خروجه عليه الصلاة والسلام من الصلاة قبل تمامها فإنه معصية وقد وقع من النبي سهوا لأجل أن يترتب على ذلك بيان أحكام السهو . فإن قلت إنه لا تكليف قبل البعثة فلا معصية قبلها فكيف يقال إنهم معصومون من المعاصي قبل النبوة والحال أنه لا معصية قبلها . قلت المراد أن الصورة التي يحكم عليها بأنها معصية بعد البعثة لا تقع منهم قبل البعثة . والحاصل أن صورة المعصية لا تقع منهم قبل النبوة وإن كان لا يعلم أنها معصية إلا بعد النبوة (قوله وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق) أي أنهم لا يتيسر لهم كتمان شيء مما أمروا بتبليغه وأما ما أمروا بكتمانه فلا يبلغونه كما في المغيبات التي أطلع الله عليها الرسول . ثم إن الأمانة بالتفسير السابق أعني ترك المعاصي مطلقا عمدا أو سهوا قبل النبوة وبعدها مستلزمة للصدق لكن خطر الجهل في هذا الفن صعب فلا يكتفى بذكر اللزوم بل وكذلك التبليغ داخل في الأمانة أيضا نعم لو قصرت الأمانة على حالة

في عماهم يترددون وهو سهم في هذا الفصل ظاهر لكل عاقل فلا نطيل به وبالله التوفيق (ص) وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب في حقهم الصدق والأمانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق

العمد بأن قيل إنها ترك المعاصي عمدا فلا تكون مغنية عن الصدق والتبليغ لأن المراد أنهما لا ينتفيان ولو سهوا (قوله ويستحيل فى حقهم الخ) مراده مايعم الاستحالة العقلية والشرعية لأن ماوجب عقلا مقابله محال عقلا وماوجب شرعا أى بالدليل الشرعى فمقابله محال شرعا (قوله أضداد هذه الصفات الخ) أى منافياتها وذلك لأن الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع والخيانة عدم حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من الوقوع فى المحرم أو المكروه والكتمان عدم الوفاء بما أمروا بتبليغه للخلق وحينئذ فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل الشىء والمساوى لنقيضه وأما التقابل بين الأمانة والخيانة فعلى مافسرها به المصنف هنا تقابل الضدين لأنه فسر الخيانة بفعل شىء الخ والفعل وجودى وعلى مافسرها به فى شرح المقدمات وهو ماقلناه فالتقابل بينهما تقابل الشىء والمساوى لنقيضه وكذا يقال فى التقابل بين التبليغ والكتمان . واعلم أن بين هذه الثلاثة المستحيلة عموما وخصوصا وجهيا تجتمع الثلاثة فى تبديل شىء مما أمرهم الله بتبليغه أو تغيير معناه عمدا لأنه كذب وخيانة وكتمان لما أمروا بتبليغه وينفرد الأول والثانى فى زيادة شىء عمدا من عند أنفسهم فيما أمروا بتبليغه مع نسبته إلى الله وينفرد الثانى والثالث فى كتمان شىء من المأمور بتبليغه عمدا وينفرد الأول والثالث فى تبديل ما أمروا بتبليغه نسيانا وينفرد الأول فى الكذب نسيانا فى المأمور بتبليغه وينفرد الثانى بفعل معصية غير الكذب والكتمان وينفرد الثالث بنقص شىء مما أمروا بتبليغه نسيانا من غير تبديل (قوله بفعل شىء) أراد بالفعل التلبس وكأنه قال والخيانة المصورة بالتلبس بشىء فيشمل القول والفعل القلبى كالحسد والحقد والغل والاعتقادات الفاسدة (قوله أو كراهة) مراده بما نهى عنه نهى كراهة ماليس بمحرم فيشمل خلاف الأولى بناء على القول بأنه غير الكراهة ووقوع المرجوح منه صلى الله عليه وسلم كالبول قائما والوضوء مرة مرة لبيان أن النهى عن ذلك خفيف لاشديد لامن حيث إنه منهى عنه إذا علمت هذا فاعلم أنه لابد من التفطن لقيد الحيثية فى قوله مما نهى عنه أى من حيث إنه منهى عنه فلا ينافى أنه يفعل المنهى عنه لحيثية أخرى كالتشريع (قوله من الأعراض) أى من جنس الأعراض أى الصفات الحادثة واحترز بالأعراض عن صفات الإله فانه يستحيل اتصافهم بها خلافا للنصارى حيث وصفوا عيسى بصفة الإله واحترز بالبشرية عما عليه جهلة العرب المانعين وصفهم بأوصاف البشر من الأكل والشرب والجماع للنساء ويقولون إنهم لا يكونون إلا ملائكة فأداهم ذلك إلى تكذيب سيدنا محمد فقالوا كما ذكر الله حكاية عنهم مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق فرد الله ذلك عليهم بقوله تعالى ـ وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ويمشون فى الأسواق ـ (قوله التى لاتؤدى الخ) احتراز من التى تؤدى لنقص كالبلادة وعدم الفطانة فانهما أعراض بشرية مؤدية للنقص فيستحيل أن يكون الرسول بليدا غير فطن واحترازعن البرص والجذام فان شأنهما التنفير واحترازعما عليه اليهود وجهلة المؤرخين من وصفهم لهم بالنقائص كوصف موسى بالأدرة وداود بالحسد لأوريا حيث حسده على زوجته . والحاصل أن اليهود فرطوا حتى استنقصوا الأنبياء ووصفوهم بالأمور المنقصة والنصارى أفرطوا فى التعظيم حتى وصفوا عيسى بصفات الألوهية . والملة المحمدية لم يفرطوا ولم يفرطوا فكان بين ذلك قواما وهو الصراط المستقيم (قوله كالمرض) مثال للأعراض البشرية (قوله ونحوه) أى كالجوع والنوم (قوله هو إنسان) خرج عنه الجن والملك فليس منهما رسول يبلغ الأحكام إلى الخلق وأما قوله تعالى ـ الله يصطفى من الملائكة رسلا ـ فليس من هذا القبيل أى الرسول اصطلاحا بل المراد رسلا يرسلهم بالوحى لأنبيائه فهم رسل لغة . واعلم أن لفظ إنسان يطلق على الذكر والأنثى على المعتمد وحينئذ فالتعريف يفيد أن الأنثى تكون رسولا والحق أنها لا تكون رسولا وأن الرسالة مشروطة بالذكورة فاما أن يقال إنه تعريف بالأعم المقصود منه

ويستحيل فى حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات وهى الكذب والخيانة بفعل شىء مما نهى عنه نهى تحريم أو كراهة وكتمان شىء مما أمروا بتبليغه للخلق ويجوز فى حقهم عليهم الصلاة والسلام ماهو من الأعراض البشرية التى لاتؤدى إلى نقص فى مراتبهم العلية كالمرض ونحوه

(ش) اعلم أن الرسول هو إنسان

تمييز الرسول عن غيره وذلك حاصل وان كان التعريف أعمّ من المعرف أو أنه ماش على القول بأن لفظ إنسان خاص بالذكر والأنثى يقال فيها إنسانة (قوله بعثه الله تعالى للخلق) أى لجنس الخلق الصادق بكلهم كنبينا و ببعضهم كغيره وليست للاستغراق و إلا كان التعريف قاصرا على من عمت رسالته ولا يشمل من خصت رسالته وخرج بقوله بعثه الله من بعثه غيره كالملوك فلا يسمى رسولا اصطلاحا (قوله ليبلغهم ما أوحى إليه) أى إلى الرسول وما فى قوله ما أوحى إليه موصولة فهى للعموم أى كل مايوحى إليه يعنى من حيث كونه مبعوثا إليهم فخرجت الأحكام المأمور بكتمانها والمخير فيها واندفع مايقال إن الرسول لايبلغ كل مايوحى إليه إذ ما أمر بكتمانه أو كان من خواصه لايؤمر بتبليغه والتعبير بما الموصولة يقتضى أنه يؤمر بتبليغ كل مايوحى إليه . وحاصل الدفع أن قيد الحيثية معتبر فى الكلام ولاشك أن مايوحى إليه من حيث كونه مبعوثا به مأمور بتبليغ جميعه وقوله ليبلغهم الخ أشار به للعلة الغائية وليس من تمام التعريف وأما النبى فهو إنسان أوحى إليه بشرع أمر بتبليغه أم لا فالنبى أعمّ من الرسول مطلقا هذا هو المعتمد ومقابله قولان :الأول أن الرسول إنسان أوحى إليه بشرع وكان له كتاب فلابد فى الرسول من الكتاب والشريعة ولايلزم من كونه له كتاب أن يكون له شريعة لاحتمال أن يكون مافى الكتاب مواعظ واعترض هذا القول بأن الكتب قليلة والرسل كثيرة فكيف يشترط فى الرسول أن يكون له كتاب والقول الثانى يقول لابدّ فى الرسول من أحد أمرين إما أن يكون له كتاب و إما أن تكون شريعته ناسخة لشريعة من قبله فاذا نزلت التوراة على موسى وأوحى إلى نبىّ من بنى إسرائيل مثلا بتبليغ أحكامها ولم ينزل عليه كتاب ولم تكن شريعته ناسخة لشريعة موسى فلا يكون رسولا إذا علمت ذلك فقول الشارح وقد يخص بمن له شريعة أو كتاب أو نسخ الخ إشارة للقولين المقابلين للمعتمد وهذا على نسخة الواو فى شريعة وأو فى نسخ وفى نسخة بمن له كتاب أو شريعة أو نسخ بأو فى الاثنين فيكون المقابل للمعتمد ثلاثة أقوال :الأول لابدّ فى الرسول أن يكون له كتاب فقط . والثانى لابدّ أن يكون له شريعة فقط سواء كانت ناسخة لشريعة من قبله أم لا . والثالث لابدّ أن يكون له شريعة ناسخة لشريعة من قبله . واعترضت هذه النسخة التى فيها أو فى الموضعين بأن أحد الأقوال الثلاثة هو عين المعتمد لأن قولنا لابدّ أن يكون له شريعة هو عين المعتمد (قوله البراهمة) نسبة لبرهام كبيرهم وهم قوم كفار ، وأما المعتزلة فهم قوم مسلمون على المعتمد (قوله لذلك) يتبادر منه لوجوب الصلاح والأصلح فالبراهمة والمعتزلة كلّ منهما يقول بوجوب الصلاح والأصلح إلا أن المعتزلة قالوا بوجوب البعثة نظرا لكونها صلاحا والبراهمة حكموا باستحالتها نظرا لكونها فسادا لما فيها من المشقة أو نظرا لخلوّها عن الفائدة فلا يصح أن تكون من فعل الحكيم لأنها عبث كذا ذكر بعضهم وقال العلامة الشيخ يس يحسن أن تكون الاشارة راجعة للأصل الفاسد من حيث هو وهو عند البراهمة التحسين والتقبيح العقليان . والحاصل أن البراهمة أحالوا البعث بناء على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين لا لوجوب الصلاح والأصلح فلما قبح عقلهم البعث لما فيه من المشقة حكموا باستحالته (قوله فى هوسهم وكفرهم) الأمران راجعان للبراهمة و يحتمل أن الهوس راجع للمعتزلة والكفر راجع للبراهمة (قوله أما برهان وجوب صدقهم) أى فى دعواهم الرسالة وفيما بلغوه بعدها . وأما وجوب صدقهم فى غير ذلك فانه مأخوذ من برهان وجوب عصمتهم وهى الأمانة وهذا التقييد أشار له الشارح بقوله هذا برهان صدق الرسل فى دعواهم الرسالة وفيما بلغوه بعد ذلك للخلق (قوله فلأنهم لولم يصدقوا الخ) هذا إشارة إلى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية مطوية استثنى فيها رفع التالى فأنتج رفع المقدّم . وتقريره أن يقال لولم يصدقوا للزم الكذب فى خبره تعالى لكن الكذب فى خبره تعالى باطل فبطل المقدّم وهو عدم صدقهم

بعثه الله عالى للخلق ليبلغهم ما أوحى إليه وقد يخصّ بمن له كتاب أو شريعة أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة وهذا البعث من الجائزات عند أهل السنة وأوجبته المعتزلة على أصلهم الفاسد فى وجوب مراعاة الصلاح والأصلح وأحالته البراهمة لذلك أيضا ولا خفاء فى هوسهم وكفرهم . والدليل لأهل السنة على أن البعث للرسل جائز لاواجب أن البعث فعل من أفعال الله وقد علمت أنه جلّ وعزّ لايجب عليه فعل وان كان صلاحا أو أصلح ولا يتحتم عليه ترك وكلامنا فى أصل العقيدة واضح لايحتاج إلى شرح

(ص) أما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم لو لم يصدقوا

وثبت نقيضه وهو صدقهم وهو المطلوب وقوله لتصديقه الخ بيان للملازمة بين المقدّم والتالى فى الشرطية . وحاصله أن الله صدقهم بالمعجزة ومعلوم أن تصديق الكاذب كذب فتعين أنهم لو لم يصدقوا بأن كذبوا للزم الكذب فى خبره تعالى . ودليل الاستثنائية القائلة لكن الكذب على الله محال أن خبره تعالى على وفق علمه والخبر الذى على وفق العلم لا يكون إلا حقا . واعلم أن الملازمة فى الشرطية إنما تتم على قول أهل السنة من أنه لا واسطة بين الصدق والكذب فالصدق مطابقة الخبر للواقع طابق الاعتقاد أم لا والكذب عدم مطابقة الخبر للواقع وافق الاعتقاد أم لا وأما على ماقاله المعتزلة من أن الصدق مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد معا والكذب عدم مطابقته لهما معا وأن ماطابق الواقع دون الاعتقاد أو طابق الاعتقاد دون الواقع فهو واسطة فلا تتمّ الملازمة لأنه على تقدير أن يكون خبر الرسول موافقا للواقع دون الاعتقاد يصدق عليه أنه لم يصدق لكنه لا يلزم كذب خبره تعالى لأن تصديق الله لهم إنما هو باعتبار الواقع فقول المصنف لو لم يصدقوا أى بأن كذبوا وقالوا مالا يوافق الواقع وافق الاعتقاد أم لا (قوله للزم الكذب فى خبره تعالى) أى خبره الحكمى لا الحقيقى وذلك لأن المعجزة التى أوجدها الله عند دعواه الرسالة فى قوة قول الله صدق عبدى فهو خبر فى المعنى . واعلم أن لزوم الكذب فى خبره تعالى إذا لم يصدقوا مبنى على القول بأن المعجزة خبر فى المعنى كما قلنا ويشير إليه قول المصنف لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة فان التصديق هو الخبر عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسل الله والمعنى لاخبار الله عن صدقهم فيما أخبروا به إخبارا مصورا بالمعجزة وأما على القول بأن المعجزة مدلولها إنشاء تقديره بلغ رسالتى فلا يلزم الكذب فى خبره تعالى على تقدير عدم الرسالة فى نفس الأمر لأن الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب واللازم على هذا القول إنما هو وجود الدليل وهو المعجزة بدون المدلول وهو صدق الرسول ووجود الدليل بدون المدلول باطل (قوله النازلة منزلة قوله الخ) من المعلوم أن دلالة صدق عبدى على الصدق وضعية فلما جعل المصنف المعجزة منزلة منزلة القول المذكور أفاد أن دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعية أى أن الله وضع المعجزة للدلالة على الصدق كوضع صدق عبدى للدلالة عليه ويحتمل أن يكون المراد النازلة منزلة هذا المركب فى الدلالة على الصدق وإن كانت دلالتها عقلية أو عادية فكلامه محتمل للأقوال الثلاثة وإن كان الأقرب لكلامه الأوّل وقد علمت أن الراجح عندهم أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عادية وإمكان تخلف العادة عقلا لا يمنع من القطع بالمدلول ووجه القول بأن دلالته وضعية أنها منزلة منزلة التصريح بالقول الموضوع للدلالة على التصديق ووجه القول بأنها عقلية أن خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعوى الرسول وتحديه بذلك يدلّ عقلا على أنه تعالى أراد تصديقه ووجه القول بأنها عادية أن الله تعالى لم يجر عادته من أوّل الدنيا إلى الآن بتمكن الكاذب من المعجزات وإذا خيل بسحر ونحوه أظهر فضيحته عن قرب ذلك (قوله إن المعجزة الخ) هى مشتقة من الاعجاز وحقيقته إثبات العجز فى الغير ثم استعمل فى لازمه وهو إظهاره فالمعجزة معناها الأصلى مظهرة العجز ثم نقلت للأمر الخارق الذى ذكره الشارح الذى هو سبب فى إظهار العجز والتاء فى معجزة للنقل من الوصفية للاسمية . وإيضاح ذلك أن المؤنث فرع المذكر فجعلت التاء فيه لتدلّ على الفرعية كذلك المنقول لما كان فرعا عن المنقول عنه جعلت فيه التاء للدلالة على النقل (قوله مقرون بالتحدّى) أى بدعوى الرسول أن هذا الأمر الخارق علامة على صدقى (قوله مع عدم المعارضة) أى مع عدم القدرة على المعارضة والاتيان بمثله (قوله تنزل الخ) خبر أن المعجزة وقوله وهى أى المعجزة أمر خارق الخ جملة معترضة بين اسم أن وخبرها (قوله لأن خبره تعالى إنما يكون على وفق علمه) أى لما تقرر من استحالة اتصافه بأضداد العلم من الجهل ونحوه وحينئذ فخبره إنما يكون على وفق ماعلمه وذلك يستلزم كونه صادقا

للزم الكذب فى خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدق عبدى فى كل مايبلغ عنى
(ش) هذا برهان وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام فى دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه بعد ذلك للخلق . وحاصل هذا البرهان أن المعجزة التى خلقها الله تعالى على أيدى الرسل هى أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّى مع عدم المعارضة تنزل من مولانا جلّ وعز منزلة قوله جل وعز صدق عبدى فى كل مايبلغ عنى فلو جاز الكذب على الرسل لجاز الكذب عليه تعالى إذ تصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى محال لأن خبره تعالى إنما يكون على وفق علمه والخبر على وفق العلم لا يكون إلا صدقا فخبره تعالى لا يكون إلا صدقا وقولنا فى تعريف المعجزة أمر

بخلاف خبر الخلائق فانه قد يصدق إن كان على وفق العلم وقد يكذب إن كان عن جهل (قوله أحسن من قول بعضهم فعل الخ) فيه أن تعبيره بأحسن يقتضى أن التعبير بالفعل حسن وصواب مع أن التعريف يكون غير جامع من أجله . وأجيب بأن المراد بعدم الاحراق صيرورة النار بردا وسلاما أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق وذلك فعل لاعدم فعل وكذا يقال فى كل ماهو من هذا القبيل وحينئذ فالتعريف عند التعبير بالفعل جامع لكن التعريف بما لايحتاج لتأويل أولى من التعريف بما يحتاج وسكت الشارح عن شرح قوله خارق للعادة . وحاصله أن العادة عبارة عن غلبة حصول الأمر بين الناس والمعتاد هو الأمر الغالب الحصول بين الناس وخرقها مخالفة حكمها فعلية إحراق النار لما مسته يقال له عادة وعدم إحراقها لشئ مسته خرق لتلك العادة وعدم الطيران فى الهواء وعدم المشى على الماء وعدم نبع الماء من بين الأصابع أمر غالب فى الناس فحصول المشى على الماء والطيران فى الهواء ونبع الماء من بين الأصابع خرق لتلك العادة و إنما سمى مخالفة الأمر المعتاد خرقا تشبيها له بخرق الشئ المتصل كالثوب وقوله أمر خارق للعادة شامل لما إذا تعلقت به القدرة الحادثة كالطيران فى الجو والمشى على الماء ومالم تتعلق به كاحياء الموتى ونبع الماء من بين الأصابع واحترز به عما لم يخرق العادة وذلك يشمل المعتاد والقديم مثال الأول أن يقول أنا رسول الله وآية صدق طلوع الشمس من المشرق وغروبها فى جهة المغرب . ومثال الثانى أن يقول أنا رسول الله وآية صدق كون المولى متصفا بصفات الاختراع فلا يكون هذا معجزة لأن هذا لايختص به مدعى الرسالة عن غيره فلا يدلان على صدقه (قوله واحترز بقيد المقارنة للتحدى) المناسب لقوله أولا وقولنا أن يقول واحترزنا وهو كذلك فى بعض النسخ (قوله عن كرامات الأولياء) أى على أحد قولين ذكرهما القشيرى فى رسالته . وحاصله أنه وقع خلاف هل يجوز للولى أن يدعى الولاية بأن يقول أنا ولى الله وآية صدقى أن ينفلق البحر مثلا أولا يجوز والصحيح الجواز وأنه لاتفترق المعجزة من الكرامة إلا بدعوى الرسالة فقط فاخراج الكرامة بقيد التحدى الذى هو دعوى الخارق دليلا مبنى على القول بأنه لايصح أن يكون هناك ولى يدعى الولاية ويقول آية صدقى كذا وأما على القول بصحة ذلك فيفسر التحدى بدعوى الرسالة لأجل إخراج كرامة الولى لابما ذكره الشارح من دعوى الخارق دليلا و إلا كان التعريف غير مانع (قوله والعلامات الإرهاصية) مأخوذة من الرهص بالكسر وهو أساس الحائط سميت تلك الخوارق الواقعة قبل البعثة إرهاصا لأنها مؤسسة للنبوة ومقوية لها و إن كانت متقدمة عليها وذلك كخمود نار فارس وانشقاق إيوان كسرى والنور الذى كان يظهر فى جبهة عبدالله والد النبى صلى الله عليه وسلم (قوله وعن أن يتخذ الكاذب الخ) وذلك بأن يقول الكاذب أنا رسول الله إليكم وآية صدق إحياء الموتى الذى كان على يد عيسى لكن هذا إنما يخرج بقوله مقرون بالتحدى إذا جعلنا الألف واللام فى قوله بالتحدى عوضا عن المضاف إليه أى مقرونا بتحديه أو جعلنا فى الكلام حذفا أى مقرونا بالتحدى منه و إلا فاحياء الموتى مقارن للتحدى من عيسى عليه السلام وفى معناه مايظهر على يد من يتأخر من الأنبياء بعد ظهوره لأنه لم يقترن بتحدى الكاذب كما لو كان الكاذب موجودا قبل سيدنا محمد وقال أنا رسول الله إليكم وآية صدقى نبع الماء من بين أصابع النبى الذى يأتى بعدى فلا يكون نبع الماء من بين أصابع سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم معجزة لذلك الكاذب لأن ذلك الخارق لم يقترن بتحدى الكاذب بل متأخر عن تحديه وفى معناه أيضا ما إذا قال آية صدقى ماظهر منى فيما مضى من السنين وفى معناه أيضا ما إذا ظهر الخارق على يده من غير أن يتحدى ومن غير إشعار منه به . فان قلت إذا ادعى الكاذب أنه رسول واحتج على كذبه بمعجزة من عاصره من الأنبياء التعريف يصدق عليه مع أنها لاتعد معجزة للكاذب المذكور . قلت المراد بكون الخارق مقارنا للتحدى أن يكون مصاحبا له

أحسن من قول بعضهم فعل لأن الأمر يتناول الفعل كانفجار الماء مثلا من بين الأصابع وعدم الفعل كعدم إحراق النار مثلا لابراهيم عليه السلام واحترز بقيد المقارنة للتحدى عن كرامات الأولياء والعلامات الإرهاصية التى تتقدم بعثة الأنبياء تأسيسا لها وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه واحترز بقيد عدم المعارضة

ضرب العلماء لدعوى الرسول الرسالة وطلبه المعجزة من الله تعالى دليلا على صدقه مثلا لتتضح به دلالتها على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام ويعلم ذلك على الضرورة فقالوا مثال ذلك ما إذا قام رجل فى مجلس ملك بمرأى منه ومسمع بحضور جماعة وادعى أنه رسول هذا الملك إليهم فطالبوه بالحجة فقال هى أن يخالف الملك عادته و يقوم عن سريره و يقعد ثلاث مرات مثلا ففعل فلا شك أن هذا الفعل من الملك على سبيل الاجابة للرسول تصديق له ومفيد للعلم الضرورى بصدقه بلا ارتياب ونازل منزلة قوله صدق هذا الانسان فى كل ما يبلغ عنى ولا فرق فى حصول العلم الضرورى بصدق ذلك الرسول بين من شاهد ذلك الفعل من الملك و بين من لم يشاهده إلا أنه بلغه بالتواتر خبر ذلك الفعل فلا شك فى مطابقة هذا المثال لحال الرسل عليهم الصلاة والسلام فلا يرتاب فى صدقهم عليهم الصلاة والسلام إلا من طبع الله على قلبه والعياذ بالله تعالى نسأل الله سبحانه ثبات الايمان والوفاة على أكمل حالاته بلا محنة دنيا وأخرى (ص) وأما برهان وجوب الأمانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم **قال**

ومن أجله وسببه وحينئذ فلا يشمل ادعاء الكاذب معجزة من عاصره من الأنبياء مع الاقرار من الكاذب بأنها لغيره (قوله عن السحر والشعوذة) أى فان كلا منهما يمكن معارضته والاتيان بمثله وجعل السحر خارجا بهذا القيد مبنى على أنه خارق للعادة وهو مذهب ابن عرفة وصاحب المقا . خلافا للقرافى القائل إنه معتاد وغرابته إنما هى للجهل بأسبابه فكل من عرف أسبابه و تعاطاه أجاب معه وهذا القول هو الذى مشى عليه المصنف فى الكبرى حيث قال ومن المعتاد السحر ونحوه وعلى هذا القول فهو خارج بقوله خارق للعادة (قوله والشعوذة) هى خفة فى اليد ترى الشىء على خلاف ما هو عليه كأن يتراءى لمن يتعاطاها أنه يقطع عضوا أو يحرق شيئا ثم يعيده لما كان عليه و يقال فيها شعبذة بالباء أيضا و يقال لمتعاطيها كالحواة أبو مسلى لأنه يسلى الناس عن أشغالهم (قوله ومعنى التحدى دعوى الخارق دليلا على الدعوى) أى ولا يحتاج إلى أن يقول ولا يأتى أحد بمثل ما جئت به لأن الآتى بمثلها إن كان محقا فلا يقصد معارضة و إنما هو صادق مثله وان كان معارضا غير محق فليس ما أتى به الأول معجزة لأنها لا تعارض بل صرف الله قوى البشر عن معارضتها والاتيان بمثلها (قوله إما بلسان الحال الخ) أشار بهذا لما قاله بعضهم من أن قرائن الأحوال بدعوى الخارق دليلا على الصدق كافية كما لو قيل لمدعى النبوة لو كنت صادقا فاظهرت لك آية فدعا الله بظهور آية فظهرت ويكفى فى تحديه بالمعجزة مرة واحدة أن يعلم بها من أرسل إليه (قوله بمرأى منه) أى من الملك أى فى مكان يراه فيه الملك (قوله فطالبوه بالحجة) أى بالدليل الذى يدل على صدقه فى دعواه أنه رسول ذلك الملك (قوله فلا شك فى مطابقة الخ) فالرسول إذا قال أنا رسول الله إليكم وعلامة صدقى أن يخرق الله عادته من انشقاق القمر فخرق الله عادته فهو دليل على صدق الرسول فى دعواه أنه رسول الله إلينا (قوله بلا محنة) أى بلا امتحان وابتلاء واختبار فى دار الدنيا بالمصائب وفى الآخرة بالعذاب فالعذاب فى الدنيا محن يمتحن الله بها عباده هل يصبرون فيثابون أو يضجرون فيعاقبون (قوله وأما برهان وجوب الأمانة) أى وهى كما مر حفظ ظواهرهم و بواطنهم من المعاصى والمكروهات والمتكلمون يعبرون بالعصمة وهى صفة توجب امتناع عصيان موصوفها والمختص بالأنبياء والملائكة وجوبها فلا يمتنع حصولها لغيرهما على جهة الجواز ولعل السر فى العدول عن عبارة المتكلمين للازمها الاشارة إلى التكليف بنفى أضدادها إذ قد ورد و إن لم تفعل فما بلغت رسالته ولئن أشركت ليحبطن عملك تأمل (قوله فلأنهم لو خانوا الخ) هذا إشارة إلى قياس استثنائى مركب من شرطية متصلة مذكورة واستثنائية محذوفة استثنى فيها نقيض التالى فأنتج نقيض المقدم وقوله لأن الله الخ بيان الملازمة اللزوم الذى بين المقدم والتالى فى الشرطية ونظم القياس هكذا لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لا نقلب المحرم أو المكروه طاعة فى حقهم لكن انقلاب المحرم أو المكروه طاعة مأمورا بها باطل فبطل المقدم وهو صدور الخيانة منهم و إذا بطل صدور الخيانة منهم وجبت لهم الأمانة وهو المطلوب بيان الملازمة أن الله قد أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم والمولى لا يأمر بمحرم ولا مكروه و إنما يأمر بالطاعات و بيان الاستثنائية أن الله تعالى قال إن الله لا يأمر بالفحشاء ولأن انقلاب المحرم أو المكروه طاعة يلزم عليه اجتماع النقيضين وهما الاذن وعدم الاذن فالاذن من جهة الترغيب فى اتباع الرسول وعدم الاذن لما فرض أنه محرم أو مكروه واعلم أن هذه الحجة التى ذكرها المصنف على وجوب الأمانة سمعية أى شرعية بخلاف الحجة على وجوب صدقهم فيما يبلغونه عن الله فانها عقلية ولذا قال فى الكبرى و يستحيل عليهم الكذب عقلا والمعاصى شرعا وحينئذ فاطلاق البرهان على هذا الدليل تسامح وذلك لأن البرهان ما كان مركبا من مقدمات عقلية قطعية وهذا الدليل بيان الملازمة فيه شرعى لقوله لأن الله قد أمرنا بالاقتداء بهم أى حيث

قال واتبعوه لعلكم تهتدون وقال إن كنتم تحبون الله فاتبعوني الخ وقال أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وما آتاكم الرسول فخذوه وكذا بطلان التالى الذى هو انقلاب المحرم والمكروه طاعة مأمورا بها فى حقهم سمعى قال تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء كذا قيل قال الملوى والحق أنه لا تسامح لأن البرهان ما ألف من مقدمتين يقينيتين أعم من كونهما عقليتين أو نقليتين و إنما يكون تسامحا لو كان يشترط فى البرهان كون مقدمتيه عقليتين ولا يشترط ذلك بل الشرط كونهما يقينيتين والنقلى المقطوع به يقينى (قوله لو خانوا بفعل محرم أو مكروه) المراد بالفعل ما يعم فعل اللسان وهو القول وفعل القلب (قوله طاعة فى حقهم) قيد بقوله فى حقهم إشارة إلى أن بعض أفعالهم و إن كان يطلق عليه اسم الاباحة بالنظر للفعل فى نفسه وصدوره من عامة المؤمنين لكنه فى حقهم لكمال معرفتهم بالله لا يقع منهم إلا طاعة يثابون عليها وأقل ذلك تعليم البرية وناهيك برتبة التعليم وعظم فضلها (قوله لأن الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم) المراد بالأفعال ما قابل الأقوال بدليل العطف فيشمل تقريرهم وسكوتهم إذ لا يقرون على باطل ثم إن المراد بأقوالهم وأفعالهم التى أمرنا الله بالاقتداء بهم فيها ما كانت غير جبلية وأما الجبلية كالقيام والقعود والمشى وكذلك ما كان خاصا بهم فلا يلزمنا اتباعهم فيها و إنما يلزمنا اتباعهم فيما يبلغونه عن الله إذا علمت ذلك فلقائل أن يمنع الملازمة التى ذكرها المصنف وذلك لأنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه إن كان ذلك فيما يبلغونه عن الله لزم انقلاب المحرم أو المكروه طاعة للزوم اتباعنا لهم فيه وان كان ذلك فى أمر خاص بهم لم يلزم انقلاب لأنه لا يلزمنا اتباعهم فيه وأيضا إنما يلزم انقلاب ما فعلوه من المعاصى طاعة إلا بعد ثبوت العصمة التى الكلام فيها فاثبات العصمة بهذا الدليل مؤد للدور لأن ثبوت العصمة يتوقف على هذا الدليل والشرطية لا تتم إلا إذا ثبتت العصمة وحينئذ فالدليل الناهض على وجوب الأمانة لهم الاجماع (قوله وهذا) أى البرهان بعينه هو برهان وجوب الثالث أى الأمر الثالث وهو التبليغ . واعترض بأن التالى فى برهان الأمانة لانقلب المحرم أو المكروه طاعة والتالى فى برهان التبليغ لكنا مأمورين بالاقتداء بهم كما سيأتى فى الشارح . وحاصله كما يأتى لو كتموا شيئا مما أمروا بتبليغه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فى كتمان بعض العلم النافع لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو كتمانهم وثبت نقيضه وهو تبليغهم لكل ما أمروا بتبليغه وهو المطلوب ولا شك أن هذا البرهان غير برهان الأمانة فكيف يصح دعوى العينية . وأجيب بأن المراد بالعينية إمكان رد أحدهما للآخر بأن يقال فى الثالث لو لم يبلغوا لانقلب المحرم وهو عدم التبليغ طاعة أو تقول فى الثانى لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فينقلب المحرم والمكروه طاعة اهـ يس (قوله لا شك أن الرسل قد أمرنا بالاقتداء بهم) إن قلت كوننا مأمورين بالاقتداء بسيدنا محمد فهذا ظاهر وأما اقتداؤنا بغيره فلا يتم إذ لا يلزمنا الاقتداء بغيره. قلت ما أفاده كلام الشارح من أننا مأمورون بتبعيتهم مبنى على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد فيه عن نبينا شىء . فان قلت نرجع ضمير أمرنا لجميع الخلق من هذه الأمة وغيرها ونرتكب التوزيع فالمكلفون من أمة محمد مأمورون بالاقتداء به فى أقواله وأفعاله وأمة عيسى مأمورون بالاقتداء بعيسى وهكذا . قلت هذا يتوقف على أن الأمم السابقة مثلنا أمروا بالاقتداء بأنبيائهم فى أقوالهم وأفعالهم كذا قيل وقد يقال نلتزم أن كل أمة مثلنا و إلا فلا فائدة فى إرسال رسول دون عموم اتباعه فى كل ما جاء به والحاصل أنه إن جعل ضمير أمرنا لمعشر هذه الأمة فيجاب بالجواب الأول و إن جعل لجميع المخلوقات وارتكب التوزيع فالأمر ظاهر ولا اعتراض أصلا (قوله إلا ما ثبت اختصاصهم به) أى إلا ما ثبت كونه مقصورا عليهم لا يتجاوزهم إلى أممهم فالباء داخلة على المقصور كما هو الشائع فى الاستعمال وأشار المصنف بهذا إلى أن الأصل فى أقواله وأفعاله صلى الله عليه وسلم عدم اختصاصه بها فيجوز اتباعه فيها حتى يثبت

لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة فى حقهم عليهم الصلاة والسلام لأن الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم ولا يأمر تعالى بمحرم ولا مكروه وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث (ش) لا شك أن الرسل عليهم الصلاة والسلام قد أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم إلا ما ثبت اختصاصهم به عن أممهم قال الله تعالى فى حق نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم

للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي إلى غير ذلك مما يطول تتبعه وقد علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه عليه السلام من غير توقف على نظر أصلا في جميع أقواله وأفعاله إلا ما قام به دليل على اختصاصه به فقد خلعوا نعالهم لما خلع عليه الصلاة والسلام نعله ونزعوا خواتمهم لما نزع عليه السلام خاتمه وحسر أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما عن ركبتيهما في قصة جلوسهم على البئر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم وكاد يقتل بعضهم بعضا من شدة الازدحام على الحلاق عند ما رأوه صلى الله عليه وسلم يحلق رأسه وحل من عمرته في قصة الحديبية وكانوا يبحثون البحث العظيم عن هيئة جلوسه ونومه وكيفية أكله وغير ذلك ليقتدوا به وقال لهم عليه الصلاة والسلام لما أرادوا التبتل والانقطاع للعبادة ليلا ونهارا «أما أنا فآكل وأنام وأتزوج النساء» أو كلاما يقرب من هذا «فمن رغب عن سنتي فليس مني» أما

أنها من خصائصه وليس للمكلف أن يتوقف لاحتمال الاختصاص لأن الأصل عدمه وهذا مبني على أحد القولين عند الأصوليين في التمسك بالعام بعد وفاته صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص وقيل لا يتمسك به لاحتمال التخصيص أي ومن جملة التخصيص تخصيص ذلك به صلى الله عليه وسلم (قوله إن كنتم تحبون الله الخ) قيل إن الخطاب لجميع الأمة وقيل لجماعة مخصوصين كما قال بعضهم إنها نزلت في كعب بن الأشرف وجماعة من اليهود قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه ونحن أشد حبا لله فأنزل الله الآية فان كان الخطاب على العموم فالحجة بهذه الآية ظاهرة وإن كان على الخصوص فالاحتجاج بها من جهة أن غير المخاطب يدخل بالمعنى لأن محبة الله توجب اتباع نبيه وكذا الحكم في كل خطاب لأول الأمة (قوله الأمي) أي الذي لا يكتب ولا يقرأ وهذا وصف مدح في حق النبي صلى الله عليه وسلم ووصف خسيس في حق غيره وذلك لأن النبي لو كان يكتب ويقرأ لتوهم أن علمه حصل له من المطالعة في كتب المتقدمين (قوله وقد علم من دين الصحابة) أي من عادتهم وليس المراد بالدين الأحكام الشرعية والدين له إطلاقات كثيرة (قوله من غير توقف) يعني غالبا وما لم تبهتهم ضرورة الحال وإلا فقد أمرهم في عمرة الحديبية بالنحر والحلق ثلاث مرات فوالله ما قام منهم أحد فدخل على أم سلمة رضي الله عنها فذكر لها ما لقي من الناس فقالت إن أحببت ذلك فاخرج ولا تكلم أحدا وانحر واحلق فخرج فنحر بيده ودعا الحالق فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق لبعض اه من البخاري وكذا في غزوة الفتح أمرهم بالفطر في رمضان فلما استمروا على الامتناع تناول القدح فشرب فشربوا . وسبب تأخرهم حملهم الأمر على الندب أو أنه بهتهم ضرورة الحال فاستغرقوا في الفكرة (قوله في جميع أقواله وأفعاله) أي التشريعية لا مطلقا وإلا لشمل الجبلي (قوله فقد خلعوا نعالهم) أي في الصلاة لما خلع صلى الله عليه وسلم نعله أي فيها ولما فرغ من الصلاة قال لهم «لم خلعتم نعالكم فقالوا له لما رأيناك خلعتهما خلعناهما فقال عليه الصلاة والسلام أتاني جبريل فقال لي اخلع نعليك فان فيهما نجاسة» قيل إنه كان دم قراد واحتج بهذا الحديث من قال إن العلم بالنجاسة في الصلاة لا يبطلها بل ينزعها فقط (قوله ونزعوا خواتمهم الخ) في البخاري كان له صلى الله عليه وسلم خاتم من ذهب فنبذه وقال لا ألبسه أبدا فنبذ الناس خواتمهم فلبس الذهب كان أولا غير حرام على الذكور ثم حرم وفيه أيضا عن أنس أنه كان من ورق وعليه ينظر هل هو نسخ للاباحة أو إنما هو قضية وقتية (قوله وحسر) أي كشف وقوله أبو بكر وعمر أي وكذلك عثمان فانه حسر أيضا عن رجليه في هذه القصة ودلوا كلهم أرجلهم في البئر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم (قوله في قصة جلوسهم على البئر) هي بئر أريس بفتح الهمزة وكسر الراء المهملة وآخره سين مهملة بوزن أمير بئر بالمدينة وقيل إن أريس بستان بالمدينة فبئر أريس على هذا بئر هذا البستان المسمى بأريس وهذه البئر هي التي سقط فيها خاتم النبي صلى الله عليه وسلم من يد عثمان فلم يوجد (قوله كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم) أي فانه كشف عن رجليه لركبتيه إشارة إلى أن هذا ليس بعورة وتبعه أصحابه الثلاثة ففعلوا مثله بحضرته كما هو الأدب (قوله على الحلاق) بكسر الحاء وفتح اللام مخففة مصدر لا بفتح الحاء وتشديد اللام لأنه يوهم أن الحلاق كان واحدا وازدحموا عليه فليس في الحديث ما يدل على ذلك بل على خلافه كما مر (قوله الحديبية) بالتخفيف والتشديد قرية بينها وبين مكة مرحلة سميت باسم بئر كانت بها تسمى بالحديبية وهي من الحرم نزل عليها صلى الله عليه وسلم حين صده المشركون عن البيت الحرام وكان محرما بعمرة وصالحهم على أن يعتمر من العام القابل وأمر النبي أصحابه أن يتحللوا بالحلاق والنحر فأبوا ثلاث مرات إلى آخر ما مر (قوله والانقطاع للعبادة) عطفه على التبتل عطف تفسير (قوله أو كلاما يقرب من هذا) عطف على قوله

أما أنا الخ باعتبار محله أى قال هذا أو قال كلاما يقرب من هذا و إنما قال الشارح ذلك لعدم جزمه بما قاله عليه الصلاة والسلام لهم والذى فى البخارى عن أنس «جاء ثلاثة رجال إلى بيوت أزواج النبى صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبى صلى الله عليه وسلم فلما أخبروا كأنهم تقالوها فقالوا أين نحن من النبى صلى الله عليه وسلم وقد غفر له ماتقدم من ذنبه وما تأخر فقال أحدهم أما أنا فأصلى الليل وقال آخر وأنا أصوم الدهر ولا أفطر وقال آخر وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنتم الذين قلتم كذا وكذا أما والله إنى لأخشاكم لله وأتقاكم له لكنى أصوم وأفطر وأصلى وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتى فليس منى» (قوله فانظر كيف ردهم بفعله) اعترض بأنه ردهم بفعله وقوله فى قصة الحديبية ردهم بفعله كما تقدم لتماديهم على عدم التحلل بعد أمره به وفى قصة الجماعة الذين أرادوا التبتل ردهم بفعله وقوله معا لقوله «فمن رغب عن سنتى فليس منى» فان هذا قول وقوله أنا أفعل كذا الخ هذا و إن كان قولا لكن مضمونه المردود به فعل فتأمل (قوله لامعدل) أى لاعدول (قوله عما قصدوه) متعلق بردهم (قوله مع أنه) أى ماقصدوه من التبتل والانقطاع للعبادة (قوله قبل التأمل) إنما قيد بذلك لأنه بعد التأمل ليس كذلك لأنه لارهبانية فى الاسلام ولأنه عرضة للقطع وأحب العمل أدومه و إن قل ولأن ذلك ربما كان ذريعة لتضييع حق الغير كالزوجة والأولاد (قوله لما سأله السائل) أى وهو ابن جريج وقال له رأيتك تصنع أربعا لم أجد أحدا من أصحابك يصنعها قال ماهى يا ابن جريج ؟ قال رأيتك لاتمس من الأركان إلا اليمانيين ورأيتك تلبس النعال السبتية ورأيتك تصبغ بالصفرة ورأيتك إذا كنت بمكة أهل الناس إذا رأوا هلال الحجة ولم تهل أنت حتى إذا كان يوم التروية أهللت فقال ابن عمر أما الأركان فانى لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يلمس إلا اليمانيين وأما النعال السبتية فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس النعال التى لاشعر فيها فأحببت أن ألبسها وأما الصفرة فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبغ بها فأنا أحب أن أصبغ بها وأما الإهلال فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يهل حتى تنبعث به راحلته اه . و إطلاق اليمانيين تغليب والمراد ركن الحجر الأسود والركن اليمانى الذى قبله والمراد بالصبغ صبغ الثوب كما فى السكتانى وقال الشيخ يس يحتمل صبغ ثوبه ويحتمل صبغ لحيته قاله المنجور ونحوه لبعض شراح الحديث وفى شرح البردة لابن مرزوق وقد ورد أنه صلى الله عليه وسلم صبغ لحيته الكريمة بالحناء والكتم والنعال السبتية بكسر السين التى لاشعر فيها سميت بذلك لسبت الشعر عنها أى حلقه فسبتية بمعنى مسبوتة والمراد بالإهلال التلبية عند الاحرام ويوم التروية هو ثامن الحجة لتروى ابراهيم فى ذبح ولده يومها ثم عمل بمقتضى أمر به يوم النحر وقيل إنما سمى اليوم الثامن بيوم التروية لأنهم كانوا فى الجاهلية يحملون فيه الماء لمنى لعدم الماء فيها إذ ذاك (قوله أدار راحلته فى موضع) أى وهو المحل الذى يذهب منه لقبور الشهداء فقد روى ابن عبد البر باسناده إلى نافع رأيت ابن عمر إذا ذهب إلى قبور الشهداء وهو على ناقته ردها هكذا وهكذا فقيل له فى ذلك فقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا الموضع على ناقته فعل كذا وهذا غاية التأسى والاقتداء (قوله واعتل) أى استدل لذلك (قوله وانظر قول عمر) أى تأمل فيه فانه يدل على شدة الاتباع (قوله لاتضر ولا تنفع) انظر كيف يصح هذا القول من عمر مع ماورد فى صحيح ابن خزيمة عن ابن عباس مرفوعا «إن لهذا الحجر لسانا وشفتين يشهد لمن استلمه يوم القيامة» إلا أن يقال إن هذا الحديث لم يبلغ عمر أو بلغه والمعنى لاتضر ولا تنفع بذاتك بل باذن الله لأنه هو الضار النافع حقيقة و إنما قال عمر ذلك لأن الناس كانوا حديثى عهد بعبادة الأصنام فخشى عمر أن يظن الجهلة منهم أن استلام الحجر من باب تعظيم بعض الأحجار كما كانت العرب تفعله

فانظر كيف ردهم بفعله الذى لامعدل عن الاقتداء به عما قصدوه مع أنه يظهر قبل التأمل أن ما قصدوه هو من أكبر الطاعات وجهاد النفس وقد ثبت أن ابن عمر رضى الله عنهما لما سأله السائل عن صبغه بالصفرة ولبسه النعال السبتية وكونه لايحرم إذا أهل هلال الحجة وإنما يحرم فى يوم التروية وكونه إنما يلمس الركنين اليمانيين فأجابه بأنه استند فى ذلك كله لفعله صلى الله عليه وسلم وقد أدار رضى الله تعالى عنه راحلته فى موضع واعتل لذلك بأنه كذلك رأى النبى صلى الله عليه وسلم فعل وانظر قول عمر رضى الله عنه للحجر الأسود لقد علمت أنك حجر لاتضر ولا تنفع ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلك ماقبلتك وقد ثبت عن بعض السلف

يثبت عندى كيف أكله النبى صلى الله عليه وسلم وبالجملة فالاتباع له صلى الله عليه وسلم فى جميع أفعاله وأقواله إلا ما اختص به ورؤية الكمال فيها جملة وتفصيلا بلا تردد ولا توقف أصلا مما علم من دين السلف ضرورة ولا شك أن هذا دليل قطعى إجماعى على عصمته صلى الله عليه وسلم وفى معناه عصمة سائر الرسل عليهم الصلاة والسلام من جميع المعاصى والمكروهات وأن أفعالهم عليهم السلام دائرة بين الواجب والمندوب والمباح وهذا بحسب النظر إلى الفعل من حيث ذاته وأما لو نظر إليه بحسب عوارضه فالحق أن أفعالهم دائرة بين الوجوب والندب لاغير لأن المباح لا يقع منهم عليهم الصلاة والسلام بمقتضى الشهوة ونحوها كما يقع من غيرهم بل لا يقع منهم إلا مصاحبا لنية يصير بها قربة وأقل ذلك أن يقصدوا به التشريع للغير وذلك من باب التعليم وناهيك بمنزلة قربة التعليم وعظيم فضلها وإذا كان أدنى الأولياء لله يصل إلى رتبة تصير التى معها مباحاتها كلها طاعات بحسن النية فى تناولها فما بالك بخيرة الله تعالى من خلقه وهم أنبياؤه ورسله عليهم الصلاة والسلام لاسيما

فى الجاهلية فقال عمر ذلك ليعلم الناس أن استلامه اتباع لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لأن الحجر يضر و ينفع بذاته كما كانت الجاهلية تعتقده فى الأوثان (قوله وأظنه الامام أحمد بن حنبل) ذكر ابن النجار الحنبلى فى منتهى الارادات أن من امتنع من أكل الطيبات بلا سبب فهو مبتدع وما نقل عن الامام أحمد أنه امتنع من أكل البطيخ لعدم علمه بكيفية أكل النبى صلى الله عليه وسلم له فكذب اه نعم فى المواهب كان محمد بن أسلم لا يأكل البطيخ لعدم علمه كيفية أكل النبى صلى الله عليه وسلم له (قوله البطيخ) هو بكسر الباء (قوله فقيل له فى ذلك) أى فقيل له ما السبب فى ذلك أى فى عدم أكلك له (قوله كيف أكله) أى لم يثبت عندى جواب هذا الاستفهام وهو أنه أكله بقشره أو بغير قشره وهل تناوله قطعا أو نحتا بالأسنان ولكن ذكر بعضهم كما فى الشيخ يس أنه ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يشقق البطيخ بقشره و يأخذ الشقة يأكل منها من ناحية اليمين حتى يصل لنصفها فيديرها بأن يجعل ما كان منها جهة اليسار جهة اليمين و يأكل منها إلى أن يصل للوضع الذى وصل إليه و يرمى القشر ولا يأكله (قوله و بالجملة) أى وأقول قولا ملتبسا بالجملة أى بالاجمال أى وأقول قولا مجملا وقوله فالاتباع مبتدأ وقوله ورؤية الكمال عطف عليه والمراد بالرؤية الاعتقاد فهى رؤية قلبية وقوله مما علم من دين السلف خبره (قوله ورؤية الكمال فيها) أى فى أقواله وأفعاله وفى نسخة رؤية الكمال فيه أى فى المصطفى أى فى أقواله وأفعاله (قوله مما علم ضرورة) أى بالضرورة أى البداهة أو مما علم حالة كون ذلك العلم ضروريا لا يتوقف على نظر واستدلال لحصوله بالتواتر عنهم وقوله من دين السلف أى من عادتهم (قوله ولا شك أن هذا) أى اتباع السلف له فى جميع أقواله وأفعاله مع اعتقادهم أنها فى غاية الكمال (قوله وفى معناه) أى وفى معنى عصمته صلى الله عليه وسلم عصمة آلخ (قوله من جميع المعاصى) قد تنازعه كل من عصمته صلى الله عليه وسلم وعصمة سائر الرسل (قوله والمكروهات) أى من حيث إنها مكروهات أما من حيث التشريع كأن يبين أنها ليست بحرام ففعله لها إما واجب أو مندوب والأظهر الوجوب (قوله وأن أفعالهم) أى ولا شك أن أفعالهم فهو عطف على قوله أن هذا دليل قطعى (قوله وهذا) أى دوران فعلهم بين الأمور الثلاثة التى من جملتها المباح (قوله من حيث ذاته) أى بقطع النظر عن العوارض التى تعرض للفعل (قوله لا غير) الحق أن دخول لا على غير جائز خلافا لمن قال إن غير لا تنفى إلا بليس ويدل للجواز قول الشاعر :

جوابا به تنجو اعتمد فورنا ... لعن عمل أسلفت لا غير تسئل

(قوله ونحوها) أى نحو الشهوة كالعادة (قوله وأقل ذلك) أى أقل ماذكر من النية التى يصير بها قربة أن يقصدوا الخ أى وأكثر من ذلك أن يقصدوا إقامة البينة أو كف النفس عن الزنا مثلا لأنه يصير المباح حينئذ واجبا (قوله وناهيك بمنزلة قربة التعليم) ناهيك يستعمل اسم فاعل بمعنى كافيك ومصدرا بمعنى حسبك كما فى الصحاح وهو المراد هنا أى و يكفيك مرتبة قربة التعليم فلا تطلب غيرها (قوله بحسن النية) أى بسبب النية الحسنة فى تناولها وذلك بأن يقصد بها إقامة البنية أو الكف عن الزنا وضمير تناولها للمباحات (قوله فما بالك بخيرة الله من خلقه) ما اسم استفهام مبتدأ أو خبر مقدم و بال خبر أو مبتدأ مؤخر والبال هنا بمعنى الظن لا القلب ولا الحال والباء فى قوله بخيرة متعلقة به لأنه بهذا المعنى مصدر والاستفهام هنا تقريرى أى أقر واعترف بأن خيرة خلق الله أولى بذلك من الأولياء (قوله لاسيما أفضل الخلق) لا نافية للجنس وخبرها محذوف وسى بمعنى مثل اسمها وما موصولة حذف صدر صلتها وهو المبتدأ وأفضل خبره أى لا مثل الذى هو أفضل الخلق موجود وحينئذ فهو أولى من غيره فى الوصول إلى المرتبة

التى تصير معها مباحاته طاعات (قوله أفضل الخلق) أى وأما نهيه عن تفضيله عن يونس وغيره فالتواضع أوكان ذلك قبل أن يعلمه الله به أو المراد لاتفضلونى تفضيلا يؤدى إلى تنقيص المفضول (قوله جملة وتفصيلا) أراد بالجملة أنه صلى الله عليه وسلم بمفرده أفضل من جملة من سواه مع اجتماعهم وحاصله أنك إذا قابلت بين النبى و بين هيئة المخلوقات الاجتماعية أو قابلت بينه و بين كل واحد من المخلوقات تجد النبى أفضل فى الحالتين (قوله من يعتدّ باجماعه) أى خلافا لما قاله الزمخشرى فى قوله ـ إنه لقول رسول كريم ـ فيؤخذ من هذه الآية أنّ جبريل أفضل من سيدنا محمد لأنه وصف بصفات أقوى مما وصف به صلى الله عليه وسلم حيث وصف جبريل بقوله ـ رسول كريم ذى قوّة عند ذى العرش مكين مطاع ثمّ أمين ـ ووصف صلى الله عليه وسلم بسلب الجنون بقوله ـ وماصاحبكم بمجنون ـ وهذه جراءة عظيمة من الزمخشرى وهوس منه إذ النبىّ صلى الله عليه وسلم موصوف بصفات كثيرة غير مذكورة فى هذه الآية لم ينلها جبريل ولا غيره فلو لم يتصف إلا بما قال لربما توهم لكنه متصف بأوصاف كثيرة لم ينلها جبريل عليه السلام كيف وقد كان خادما له ليلة الاسراء وارتقى معه لسدرة المنتهى ووقف وقال هذا غاية ما أصل إليه وما منا إلا له مقام معلوم وتركه عليه الصلاة والسلام هناك وصعد فوق ذلك لمحل سمع فيه صريف الأقلام وخرقت له الحجب ورأى ربه بعينى رأسه وخاطبه المولى بكلامه القديم وجبريل لم يصل لهذه المرتبة لاهو ولاغيره فشتان مابين المقامين و إن كان جبريل أكبر رؤساء الملائكة المقرّبين إلا أنه لم يصل لمرتبة النبى صلى الله عليه وسلم وأشار بقوله ممن يعتدّ باجماعه إلى التعريض بالزمخشرى وأمثاله وأنهم ليسوا ممن يعتد بخلافهم فى هذه المسئلة التى هى فى غاية الظهور فلا ينافى دعوى الاجماع عليها . وحكى البلقينى والعراقى الاجماع (قوله لكمال معرفتهم بالله) علة مقدمة على المعلول وهو قوله لايقع منهم الخ أى فهو فى حقهم لايقع منهم إلا الطاعة لكمال معرفتهم بالله (قوله من دواعى النفس) أى من الأمور التى تدعوها النفس وتطلبها كالرياسة والأموال والجاه والخادم (قوله من طوارق الفترات) بالفاء والتاء جمع فترة بمعنى الكسل والملل هو السآمة وهى ناشئة عن الكسل و إضافة طوارق للفترات بيانية أى وآمنهم مما شأنه أن يطرق الناس أى يأتيهم ومن الكسل والسآمة (قوله وتأييدهم) أى تقويتهم وهو عطف على كمال (قوله ووجل) أى خوف وهو مرادف للحذر كما أن شديد وعظيم بمعنى وقوله وعلى إيمانك متعلق بوجل وقوله أن يسلب بدل اشتمال من إيمانك (قوله إلى خرافات الخ) جمع خراف وذلك كالذى ينقلونه من عصيان آدم وما وقع لداود من أنه حسد أوريا وزيره على زوجته ومن ذلك ما نقله فى الشفاء عن الكلبى قال وليس ثقة أن النبىّ صلى الله عليه وسلم تمنى أن ينزل عليه مايقارب بينه و بين قومه فأنزل الله عليه أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى تلك الغرانيق العلى و إن شفاعتهم لترتجى . فلما ختم السورة سجد وسجد معه المسلمون والمشركون لما سمعوه أثنى على آلهتهم والجنّ والانس إلا رجلا أخذ كفا من تراب وجعله على جبهته وقال هذا يكفينى وهذا كذب وكذا ماقيل إنه لما قرأ فى الحرم بحضرة المسلمين والمشركين أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ألقى الشيطان على لسانه تلك الغرانيق العلى و إن شفاعتهم لترتجى و إنما قلنا إنه كذب لرده بالبرهان القطعى على العصمة ولايعارض القطعى بالظنى لوسلم ثقة الناقل كيف وصاحب الشفاء مع تبحره لم يثبت منه شيئا ولقد صدق المصنف فى أنه يخاف على من صدّق هذه المقالة سلب الايمان لأنه لامندوحة لمن صدق هذه المقالة عن تسليم وقوع الأنبياء فى المعاصى خصوصا سيدنا محمدا فان تمنيه أن ينزل عليه مثل هذا من مدح الآلهة غير الله كفر و إلقاء الشيطان ذلك على لسانه

أفضل الخلق وأشرف العالمين جملة وتفصيلا باجماع من يعتد باجماعه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ولأجل انحصار أفعالهم فى الواجب والمندوب على هذا الذى ذكرناه اقتصرنا فى أصل العقيدة على مايقتضى الاختصاص بهما وهو الطاعة وزدنا التقييد بقولنا فى حقهم إشارة إلى أن بعض أفعالهم و إن كان يطلق عليها الاباحة بالنظر إلى الفعل فى نفسه و بالنظر إلى مطلق وجوده من عامة المؤمنين فهو فى حقهم عليهم الصلاة والسلام لكمال معرفتهم بالله تعالى وسلامتهم من دواعى النفس والهوى وأمنهم من طوارق الفترات والملل يقظة ونوما وتأييدهم بعصمة الله تعالى فى كل حال لا يقع منهم إلا طاعة يثابون عليها صلى الله وسلم على نبينا وعلى جميع إخوانه من النبيين والمرسلين ولتكن أيها المؤمن على حذر عظيم ووجل شديد على إيمانك أن يسلب منك بأن تصغى بأذنك أو عقلك إلى خرافات ينقلها كذبة المؤرخين وتبعهم فى بعضها بعض جهلة المفسرين

فقد سمعت الحق الذي لاغبار عليه في حقهم عليهم الصلاة والسلام فشدّ يدك عليه وانبذ كل ماسواه والله المستعان . وقوله وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث ، مراده

بالثالث تبليغهم عليهم الصلاة والسلام ما أمروا بتبليغه ولاشك أنهم لو وقع منهم خلاف ذلك لكنا مأمورين بأن نقتدى بهم في ذلك فنكتم نحن أيضا بعض ما أوجب الله تعالى علينا تبليغه من العلم النافع لمن اضطر إليه كيف وهو محرم ملعون فاعله قال الله تعالى ـ إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ـ وكيف يتصور وقوع ذلك منهم عليهم الصلاة والسلام ومولانا جلّ وعزّ يقول لسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته أي إن لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه من الرسالة فحكمك حكم من لم يبلغ شيئا منها فانظر هذا التخويف العظيم لأشرف خلقه وأكملهم معرفة به وكان خوفه على قدر معرفته ولهذا كان يسمع لصدره عليه الصلاة والسلام أزيز كأزيز المرجل من خوف الله تعالى وقد شهد مولانا جلّ وعز لسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بكمال التبليغ في

ممتنع لعصمته (قوله فقد سمعت الحق الخ) أي من أن الأنبياء معصومون من المعاصي عمدا وسهوا قبل البعثة و بعدها وسواء كانت صغائر أو كبائر كانت الصغائر صغائر خسة أولا كانت الكبائر كفرا أو غيره (قوله لو وقع منهم خلاف ذلك) أي خلاف التبليغ وهو الكتمان لشيء مما أمروا بتبليغه وهذا إشارة لشرطية القياس الاستثنائي المستدل به على وجوب التبليغ (قوله لكنا مأمورين الخ) وذلك لأننا مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم ومن جملة أفعالهم الكتمان و يبحث فيه بما سبق من أنه لايلزم اتباعهم إلا فيما يبلغون عن الله و إلا لزم اتباعهم في الأمور الجبلية والأمور الخاصة بهم (قوله لمن اضطر إليه) قيل إنه مبني للمفعول لاغير و يردّه أنه قرئ بالبناء للفاعل أيضا في التنزيل (قوله كيف وهو محرم الخ) أي كيف نؤمر بكتمان العلم النافع والحال أن كتمه محرّم والاستفهام تعجبي وهذا إشارة إلى الاستثنائية فهو في قوة لكن التالي وهو أمرنا بكتمان بعض العلم النافع باطل لأن كتمه محرم الخ (قوله وكيف يتصوّر الخ) إشارة لدليل شرعي على وجوب التبليغ بعد ماقدّم الدليل العقلي صورة على وجه به وكأنه قال ولأنه لايتصوّر وقوع عدم التبليغ عنهم لأن مولانا الخ (قوله أي إن لم تبلغ الخ) هذا جواب عما يقال إنه قد اتحد الشرط والجزاء في قوله تعالى وإن لم تفعل فما بلغت رسالته لأن المتبادر منه أن المعنى وان لم تبلغ ما أنزل الله إليك وهو الرسالة فما بلغت رسالته وهذا لافائدة فيه. وحاصل الجواب أن الكلام مؤوّل بما ذكر (قوله أي إن لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه) أخذ هذا من وقوع قوله و إن لم تفعل في مقابلة العموم في قوله بلغ ما أنزل إليك أي كل ما أنزل إليك لأن ماموصولة تفيد العموم و إليها ينسب النفي في مقابله فيكون المعنى وان لم تبلغ كل ما أنزل إليك وهذا من قبيل نفي العموم والشمول والمحقق فيه السلب الجزئي وذلك لأن عدم تبليغ الكل صادق بعدم تبليغ شيء أصلا و بعدم تبليغ البعض وعلى كل فعدم تبليغ البعض محقق (قوله فحكمه حكم الخ) المتبادر منه أنه تأويل في الجزاء وأن قوله فما بلغت رسالته في معنى قولنا فحكمك في تبليغ البعض حكم من لم يبلغ شيئا أصلا وقد يقال إن الرسالة اسم للهيئة المجتمعة من الأحكام لا لبعضها فكأنه قيل إن انتفى جزء من الهيئة الاجتماعية فقد انتفت بتمامها إذ الكل ينعدم بانعدام جزء منه ولاشك أن هذا مفاد اللفظ لاتأويل له فالحق أن الكلام خال عن التأويل فلا تأويل في الشرط ولا في الجزاء وحينئذ فلا حاجة لقوله فحكمك الخ (قوله فحكمك حكم من لم يبلغ شيئا منها) وحينئذ فتستحق العقاب مثله والآية وعيد و إن كانت في حقه صلى الله عليه وسلم و إلى كونها وعيدا أشار الشارح بقوله فانظر هذا التخويف (قوله وكان خوفه) أي وكان خوفه عليه الصلاة والسلام من ربه على قدر معرفته به و يعرض عما وعده به من المغفرة والأجر العظيم وكذلك حال ملوك الدنيا فكلما كان الشخص أقرب للملك منهم وأعرف بسطوته كان أخوف منه ولايغتر بتقريبه له و إنعامه عليه (قوله كان يسمع لصدره أزيز كأزيز المرجل) أي كان يسمع لصدره غليان كغليان القدر قال في القاموس مرجل على وزن منبر قدر يطبخ فيه من حجارة أو نحاس (قوله وقد شهد مولانا الخ) هذا جواب عن سؤال وارد على ماقدّمه من أنه لايتصوّر الكتمان مع كون المولى أمره بالتبليغ . وحاصل السؤال أنه يمكن أن الله أمره بالتبليغ وخالف الأمر وكتم . وحاصل الجواب أن المراد أنه لايتصوّر الكتمان مع أمره بالتبليغ المصاحب لقوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وكمال الدين إنما يكون بالتبليغ لجميع الأحكام فقوله وقد شهد الخ أي والحال أنه قد شهد الخ ومحط الفائدة على ذلك أي أنه لايصح الكتمان مع قوله و إن لم تفعل والحالة أنه قد شهد الخ (قوله اليوم أكملت لكم دينكم الخ)

فقال تبارك وتعالى ـ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا ـ وقال سبحانه وتعالى ـ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ـ وقال الله تعالى ـ فتولّ عنهم فما أنت بملوم ـ والآي في ذلك كثير وبالله سبحانه وتعالى التوفيق.

(ص) وأمادليل جواز الأعراض البشرية عليهم صلوات الله وسلامه عليهم فمشاهدة وقوعها بهم إما لتعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتسلى عن الدنيا والتنبيه

فى الآية إشارة للفرق بين الكمال والتمام فان التمام لازالة نقص الأصل والاكمال لازالة نقص العوارض مع تمام الأصل ومن ثم قال ـ تلك عشرة كاملة ـ لأن التمام فى العدد قد علم و إنما نفى احتمال نقص بعض صفاته اه يس (قوله وأمادليل جواز الأعراض البشرية عليهم) المراد بالدليل هنا البرهان فهو من إطلاق العام و إرادة الخاص وعبر به هنا إماتفننا أوفرقا بين الواجب والجائز وأل فى الأعراض للعهد والمعهود الأعراض التى لاتؤدى إلى نقص كما أشارله الشارح بقوله لايقع منها إلاما لايخل وأما الأعراض التى تؤدى إلى نقص شرعا كالمكروهات والمحرمات فدليل امتناعها ماتقدم من دليل العصمة والتى تؤدى لنقص عرفا وهى الأعراض المنفرة كالجذام والبرص فدليل امتناعها أن تقول هذه الأعراض مخلة بحكمة الرسالة وهى تعليم الشرائع وكل ما كان مخلا بحكمة الشرائع فهو ممتنع فى حقهم ينتج الأعراض المنفرة عرفا ممتنعة فى حقهم أما الصغرى فضرورية وأما الكبرى فلم يلزم من جواز وقوعها من خلو الرسالة عن الحكمة (قوله فمشاهدة وقوعها بهم) يصح أن يكون هذا إشارة لقياس استثنائى نظمه أن تقول لولم تجز الأعراض البشرية فى حقهم لماوقعت بهم و بيان الملازمة أن مالايجوز لايقع بهم لكن التالى باطل لمشاهدة وقوع ذلك بهم فالمقدم مثله فاذن الأعراض البشرية جائزة فى حقهم و يصح أن يكون إشارة لقياس اقترانى و نظمه الأعراض البشرية واقعة بالرسل بعد عدم وكل ماوقع بهم بعد عدم فهوجائز دليل الصغرى المشاهدة ودليل الكبرى استحالة ثبوت الأخص وهوالوقوع بدون الأعم وهو الجوز إذ كل واقع جائز ولاعكس ينتج الأعراض البشرية جائزة فى حق الرسل . واعلم أن هذا الدليل إنما ينهض حجة على من جوز الرسالة للبشر واعترف بنبوتهم ونازع فى جواز لحوق الأعراض لهم وأمامن منع كون الرسول من البشر كماتقول الجاهلية فلايحتج عليهم به (قوله فمشاهدة وقوعها بهم) أى لمن عاصرهم والوقوع أقوى دليل على الجواز لأن الوقوع فرع عن الجواز (قوله إما لتعظيم أجورهم) هذا بيان لفائدة وقوع الأعراض بهم. ثم إن المعروف فى إما أنه لابد من تكريرها كما يدل عليه قول ابن مالك ☆ومثل أو فى القصد إما الثانيه☆ وقد يستغنى عن الثانية بأو وكلام المصنف من هذا القبيل وظاهره أن واحدا لابعينه من هذه الأمور فائدة وقوع الأعراض بهم لما تقرر أن أو لأحد الشيئين أو الأشياء وظاهر كلام المصنف فى الشرح أن فائدة وقوع الأعراض بهم المجموع وهو الظاهر وحينئذ تكون بمعنى الواو كما فى حديث اسكن حراء فانما عليك نبى أوصديق أوشهيد و يكون مقابل إما محذوفا والتقدير فمشاهدة وقوعها بهم إما لجميع ماذكر و إما لغيره مالم يذكر كتحقق بشريتهم بتلك الامتحانات فيرتفع الالتباس عن أهل الضعف لئلا يضلوا بما يظهر على أيديهم من العجائب كما ضلت النصارى بعيسى وكغير ذلك من الحكم التى يعلمها الله ولااطلاع لنا عليها (قوله إما لتعظيم أجورهم) أى كما فى أمراضهم وجوعهم و إذاية الخلق لهم فوقوع هذه الأمور لهم لتعظيم أجرهم والمولى و إن كان قادرا على أن يوصل لهم الأجر العظيم بلامشقة تلحقهم أصلا لكن حكمته التى لايجوز العقل حصرها اقتضت أن لايوصل لهم ذلك الثواب إلامع تلك الأعراض ولأنه تعالى يفعل مايشاء ولايسئل عما يفعل (قوله أوللتشريع) أى تشريع الأحكام المتعلقة بالأعراض وتبيينها للخلق كوقوع السهو له عليه الصلاة والسلام فى الصلاة لأجل أن يعرفنا أحكام السهو فيها وكحصول المرض له والخوف لأجل أن يعرفنا كيف نؤدى الصلاة فى حالة المرض والخوف . إن قلت يمكن معرفة ذلك من قوله أحكام السهو كذا وكيفية الصلاة فى المرض والخوف كذا. قلت دلالة فعله أقوى من دلالة قوله إذ لايعدل أحد عن فعله بعد رؤيته أوثبوته بخلاف القول فقد يعتقد الترخيص فى خلافه للمشقة (قوله أوللتسلى) أى التصبر عن الدنيا أى التصبر على فقدها أى لأجل أن يتسلى الناس بما وقع للأنبياء فالتسلى هو التصبر وعدم الحزن على فقد الدنيا لكون أنبياء الله حصل لهم مثل ماحصل لذلك الشخص

لخسة قدرها عندالله تعالى وعدم رضاه تعالى بها دار جزاء لأنبيائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام (ش) يعنى أن الأعراض البشرية لايقع منها بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلا مالايخلّ بشئ من مقاماتهم ولايقدح فى شئ من مرتبهم فالمرض مثلا و إن كان يقع بهم خفّه منهم البدن الظاهر أماقلوبهم باعتبار مافيهامن المعارف والأنوار التى لايعلم قدرها إلامولانا جل وعز الذى منّ عليهم بها فلايحل المرض بقلامة ظفرمنها ولا يكدّر شيئامن صفوها ولايوجب لهم ضجرا ولاانحرافا ولاضعفا لقواهم الباطنة أصلا كماهو كذلك موجود فى حق غيرهم ه عليهم الصلاة والسلام وكذا الجوع والنوم لايستولى على شئ من قلوبهم ولهذا تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم وحال قلوبهم فى توهجها بأنوار المعارف والحضور والترقى فى منازل القرب التى لم يحم أحد ممن سواهم حول أدنى شئ منها وقيامهم بالوظائف التى كلفوابها فى الحضر والسفر والصحة والمرض أكمل قيام هو على حد سواء فى جميع الأحوال وفائدة إصابة ظواهرهم عليهم الصلاة والسلام بتلك الأعراض ما أشرنا إليه فى أصل العقيدة من تعظيم أجرهم عليهم الصلاة والسلام وذلك كما فى أمراضهم وجوعهم و إذاية الخلق لهم ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « أشدّ كم بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل » ولايخفى أن مولانا جل وعز قادر أن يوصل إليهم ذلك الثواب الأعظم بلا مشقة تلحقهم عليهم الصلاة والسلام لكن بعدله جل وعلا وعظيم حكمته التى لاتحصرها العقول اختار أن لا نه يوصل لهم ذلك الثواب مع تلك الأعراض يفعل مايشاء لايسئل عما يفعل تبارك وتعالى وهم يسئلون . ومن فوائد نزول تلك الأعراض بهم عليهم الصلاة والسلام تشريع الأحكام المتعلقة بها للخلق كما عرفنا أحكام السهو فى الصلاة من سهو سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وكيف تؤدى الصلاة فى حال المرض والخوف من فعله عليه الصلاة والسلام لها عند ذلك وعرفنا هيئة أكل الطعام وشرب الشراب من أكله وشربه صلى الله عليه وسلم والافهو كان عليه الصلاة والسلام غنيا عن الطعام والشراب

فاذا حصل لك فقر مثلا أومرض تتسلى بماوقع للأنبياء قبلك (قوله لخسة قدرها) أى لأن حلالها حساب وحرامها عقاب ولو كان لها قدر عند الله ماسقى الكافر عدوّه وعدوّ رسوله منها جرعة ماء فاعراض الأنبياء عنها وحصولها للكافر دليل على خستها (قوله باعتبار أحوالهم) تنازعه العوامل الثلاثة التسلى والتنبيه وعدم رضاه : أى أوللتسلى باعتبار أحوالهم فيها والتنبيه على خسة قدرها بالنظر لأحوالهم من مقاساتهم لشدائدها وأهوالها و إعراضهم عنها وعدم رضاه بها دار جزاء لأوليائه بالنظر لأحوالهم فيها (قوله إلا مالايخلّ) أى وأما مايخلّ كالمرض النفر مثل الجذام والبرص فلايقع منهما شئ بالأنبياء وأشار بهذا إلى أن المراد بالأعراض البشرية فى كلام المصنف الأعراض المعهودة وهى المتقدّمة فى قوله سابقا ويجوز فى حقهم ماهو من الأعراض البشرية التى لاتؤدّى إلى نقص فى مراتبهم العلية (قوله والأنوار) تفسير للمعارف (قوله فلا يحلّ) بالحاء المهملة والخاء المعجمة (قوله بقلامة ظفر منها) قلامة الظفر هى القطعة التى تزول من الظفر بالقصّ وهذا كناية عن الشئ القليل (قوله ولا يكدّر شيئا من صفوها) أى من رضاه بماقدّره المولى (قوله كماهو كذلك) أى كما أن المرض موجب للضجر والانحراف عند غيرهم فهو تشبيه فى النفى وقوله كذلك توكيد للكاف وفى نسخة إسقاطها (قوله لايستولى على قلوبهم) أى وما وقع للنبى صلى الله عليه وسلم من أنه نام لطلوع الشمس فهو بالعين لابالقلب لأن طلوع الشمس عليه منوط بالبصر لابالقلب فلايقال إذا كان قلبه ليس نائما فكيف يصبر لطلوع الشمس لما علمت أن طلوع الشمس إدراكه من وظائف البصر لاالقلب (قوله وحال قلوبهم) مبتدأ وقوله وقيامهم عطف عليه وقوله على حد سواء خبر (قوله فى توهجها) أى توقدها بالمعارف الشبيهة بالأنوار (قوله والحضور) عطف على توهجها وكذا مابعده (قوله بالوظائف) أى النوافل الليلية والنهارية (قوله ولهذا) أى ولأجل أنّ نزول المرض والجوع و إذاية الخلق لهم لتعظيم الأجر قال الخ (قوله ثم الأمثل فالأمثل) أى ثم الأفضل فالأفضل فعلى قدر قرب العبد من ربه يقوم به المرض والمحن (قوله يفعل مايشاء) هذا جواب ثان والجواب الأوّل هوقوله لكن جل وعلا بعدله الخ فلوقال ولأنه يفعل الخ لكان أظهر (قوله لايسئل عمايفعل) أى لايسئل عن حكمته سؤال تعنت وأماسؤال استرشاد فلامانع منه كما مر (قوله المتعلقة بها) أى بالأعراض وقوله للخلق متعلق بتشريع الأحكام (قوله من سهو) أى من الأحكام المترتبة على سهو سيدنا محمد (قوله وكيف تؤدّى) أى وعرفنا جواب كيف تؤدّى الخ (قوله عند ذلك) أى عند مرضه وخوفه (قوله وشربه) أى ثلاث مرات . والحاصل أن الحكمة فى كون الأنبياء يأكلون ويشربون هو التشريع لالأن أكلهم لجوع وعطش لأنهم مستغنون عن الطعام والشراب (قوله و إلا) أى و إلانقل فائدته التشريع بل للجوع والعطش الذى يلحقهم فلايصح

إذ هو عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه إلى غير ذلك . ومن فوائدها أيضا التسلى عن الدنيا أى التصبر وجود الراحة واللذات لفقدها والتنبيه لخسة قدرها عند الله سبحانه وتعالى بما يراه العاقل من مقاساة هؤلاء السادات الكرام خيرة الله سبحانه من خلقه لشدائدها وإعراضهم عنها وعن زخرفها الذى غرّ كثيرا من الحمق إعراض

العقلاء عن الجيف والنجاسات ولهذا قال صلى الله عليه وسلم «الدنيا جيفة قذرة» ولم يأخذوا منها عليهم الصلاة والسلام إلا شبه زاد المسافر المستعجل ولهذا قال صلى الله عليه وسلم «كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل» وقال صلى الله عليه وسلم «لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ماسقى الكافر منها جرعة ماء» فاذا نظر العاقل فى أحوال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام باعتبار زينة الدنيا وزخارفها علم علم يقين أنها لاقدر لها عند الله سبحانه وتعالى فأعرض عنها بقلبه بالكلية إن كان ذا همة علية للحلول فى الفراديس العلى وعظيم التلذذ الذى لا يكيف بزوال الحجاب عنه لرؤية المولى الكريم جل جلاله بكرة وعشيا وشد إزاره لعبادة مولاه عز وجل شد الكرام وصبر هذه اللحظة اليسيرة من العمر على طاعة ربه وما أربح صفقة هذا الموفق إذ بذل شيئا قليلا يسيرا لاقيمة له ليسارته وخسته فأخذ شيئا كثيرا لاقيمة له لكثرته وعظيم رفعته وتزايد نعمه كل لحظة أبد الآبدين فبينما هذا الموفق فى ذل أطماره وخفقان قلبه وسيلان دمعه وعويله فى الأسحار وتوحشه من الخلق طرّا يندب على نفسه بنفسه

لأنه كان الخ (قوله إذ هو يبيت عند ربه) أى لأنه يبيت متعلق قلبه بربه ملاحظا لجلاله فالعندية مجازية وقوله يطعمه ويسقيه قيل هذا كناية عن القوّة التى أعطاها له المولى التى لايحتاج معها لطعام ولا لشراب وقيل المراد أنه يطعمه حقيقة من طعام الجنة ويسقيه من شرابها (قوله أى التصبر) هو عدم الحزن (قوله لفقدها) أى الدنيا فاذا كان الانسان ليس عنده شئ من الدراهم والدنانير فلا يحزن ويفرح بذلك لأنه صار كالأنبياء (قوله بما يراه الخ) متعلق بالتنبيه المعطوف على تشريع الأحكام أى ومن فوائد نزول تلك الأعراض بهم التشريع والتنبيه لخسة قدر الدنيا بما يراه الخ (قوله لشدائدها) متعلق بمقاساة (قوله وإعراضهم) عطف على مقاساة (قوله وعن زخرفها) أى عن زينتها (قوله إعراض العقلاء) معمول لقوله وإعراضهم عنها أى واعراضهم عنهم إعراضا كاعراض العقلاء عن الجيف وهى الحيوانات الميتة (قوله الحمق) أى الذين لاعقل لهم كأمثالنا ولذا قال بعض: إذا أوصى الميت بوصية للعقلاء فانها تصرف للزهاد الذين لارغبة لهم فى تحصيل الدنيا (قوله ولهذا) أى لأجل كون الأنبياء يعرضون عن الدنيا كاعراض العقلاء عن الجيف (قوله الدنيا جيفة) أى كالجيفة فينبغى الاعراض عنها كالاعراض عن الجيفة (قوله ولم يأخذوا منها) أى من الدنيا ولم يتعاطوا منها إلا الشئ القليل بقدر الحاجة (قوله كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل) أى فلا تحصل من الدنيا إلا الشئ القليل بقدر الضرورة لأجل أن يكون لك أسوة بالأنبياء خيرة الله من خلقه (قوله لو كانت الدنيا تزن عند الله الخ) أى لو كان للدنيا عند الله قيمة قليلة توازن جناح بعوضة فضلا عن كونها كثيرة ماسقى الخ (قوله جرعة ماء) ضبط بفتح الجيم وضمها (قوله باعتبار زينة الخ) أى باعتبار إعراضهم عن زينة الدنيا (قوله علم علم يقين) أى علم علما يقينيا أو المعنى علم علما هو اليقين فالاضافة للبيان (قوله للحلول) علة لقوله فأعرض عنها (قوله فى الفراديس العلى) من المعلوم أن الفردوس جنة واحدة وهى أعلى الجنان فلا وجه للجمع إلا باعتبار أجزائها (قوله وعظيم التلذذ) عطف على الحلول وهو من إضافة الصفة للموصوف أى وللتلذذ العظيم بسبب رفع الحجاب الخ (قوله لرؤية) اللام بمعنى عن متعلقة بالحجاب (قوله بكرة وعشيا) أى يرون ربهم فى الصباح والمساء ويحتمل أن المراد بالبكرة ماعدا العشى وبالعشى ماعدا البكرة لأن الأكابر يشاهدون ربهم فيها دائما (قوله وشدّ إزاره) عطف على قوله فأعرض عنها (قوله وما أربح صفقة) أى تجارة هذا الموفق الذى صير عمره طاعة لربه بأن أفنى عمره فى العبادات من صلاة وصوم وذكر ربه وتحصيل علم وغير ذلك (قوله إذ بذل) علة للتعجب وقوله شيئا يسيرا أى وهو الدنيا التى أعرض عنها واشتغل بدلها بالطاعة (قوله فأخذ شيئا كثيرا) أى وهو الحلول فى فراديس الجنان ورؤية المولى (قوله وتزايد نعمه) الأولى وتزايده فى كل لحظة ولما كان يتوهم أن هذا الزمان منقطع أفادك أنه مستمر لانهاية له بقوله أبد الآبدين (قوله أبد الآبدين) أى زمن الاشخاص الذى لانهاية له (قوله فى ذل أطماره) جمع طمر بكسر الطاء وهو الثوب الخلق أى فبينما هو متلبس بذل أثوابه الخلقة أى بينما هو متلبس بالذل فى ثيابه الخلقة (قوله وخفقان قلبه) أى اضطراب قلبه وعدم سكونه (قوله عويله) أى صراخه بالبكاء (قوله وتوحشه من الخلق) أى بالعزلة عنهم وقوله طرا أى جميعا (قوله يندب) أى ينوح وقوله على نفسه تنازعه يبكى وينوح أى يبكى على نفسه وينوح عليها خوفا من فوات رضا المولى

من شدة الحيوانزعاج حرارة الشوق فيردها محيط قفص البدن ثم يهب عليها نسيم الوصلة فتسكن روحه لذلك بعض سكون فبينما هو فى مكابدة هذه الأحوال والتنعم بالمحبوب وراء الحجاب إذ هو قد أصبح قريبا بنفس موته متصلا بمحبوبه دون حجاب يتنعم برؤية من ليس كمثله شىء جل رب الأرباب فألقى عليـــه من خلع الكرامات ما يليق بكرمه ومنحه مالايحيط به عقـــل ولا يحصيه ديوان من طرائف هباته وجـلائل نعمه وأصبح بعد أن كان حقيرا مسكينا لايعبأ به ملكا من ملوك الجنة يسرح فيها أين شاء و يتنعم فيها كيف شاء منها وتطوف عليــه الحور العين والولدان ويرى إثر الموت ما لاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب انسان فهذا أيها العاقل هو الملك الذى يحق أن تبذل فيــه النفوس والمهج ثم هى والله ليست بقيمة لشىء منه لولا فضل الله الـكريم الوهاب خدث عن بحر فضله العظيم بماشئت ولاحرج قال: من

دبت للمجد والساعون قد بلغوا حد النفوس وألقوا دونه الأزرا وكابدوا المجد حتى مل أكثرهم

عليها (قوله وقد أحرق الخ) جملة حالية (قوله خوف فوات رضا المولى) أى تخوفه الفوات قائم به قيام النار بمحلها (قوله الذى لا يمكن منه خلف) صفة لرضا المولى ومنه متعلقة بخلف أى الذى لا يمكن عوض عنه أى أنه ليس هناك عوض يقوم مقام رضا المولى (قوله تطير روحه) أى تهم للطيران والخروج من البدن وهذه الجملة جواب بينما وكان الأولى قرنه باذا الفجائية بأن يقول إذا طارت روحه الخ أى همت للطيران وقوله وترفرف تفسير لماقبله وقوله لقصد الخروج أى من البدن (قوله محيط قفص البدن) أى محيط البدن الشبيه بالقفص فاضافة قفص للبدن من إضافة المشبه به للمشبه أوأنها بيانية أى محيط قفص هو البدن (قوله نسيم الوصلة) أى الوصلة الشبيهة بالنسيم فاذاهب عليها نسيم الوصال سكنت بعد ما كادت أن تخرج من البدن فقوله لذلك أى لأجل ذلك الهبوب (قوله فى مكابدة) أى معالجة وقوله هذه الأحوال أى هم روحه بالخروج تارة وسكونها تارة أخرى (قوله والتنعم بالمحبوب) أى بملاحظة كونهم فى حضرة المحبوب والحال أنهم وراء الحجاب المانع لمشاهدة أبصارهم لذلك المحبوب. والحاصل أن أهل الله يتنعمون فى الدنيا بملاحظة كونهم فى حضرة الله و بين يديه والحال أن أبصارهم محجو بة عن مشاهدته بألف حجاب فأل فى الحجاب للجنس (قوله إذ هو قد أصبح الخ) جواب بينما يعنى أنه فى حال مكابدة هذه الأحوال يفاجئه خروج روحه فيصير قر يبا من المولى بمجرد موته وتشاهد روحه الذات العلية وتخاطبها و يزول ما كان مانعا لها وحاجبا لهـا من المشاهدة (قوله رب الأر باب) أى رب المر بو بين أى المخلوقين (قوله فألقى الخ) هو وقوله ومنحه كل منهما ماض بمعنى المضارع (قوله من خلع الـكرامات) الاضافة للبيان أومن إضافة المشبه به للمشبه (قوله ومنحه) أى و يمنحه بمعنى يعطيه (قوله من طرائف هباته) الطرائف بالطاء المهملة جمع طريفة وهى الشىء المستحسن عظيم الشأن و إضافته لما بعده للبيان أو من إضافة الصفة للموصوف أى من هباته الطريفة أى المستحسنة (قوله وجلائل نعمه) أى ونعمه الجليلة أى العظيمة والعطف مرادف (قوله وأصبح بعد أن كان) أى وصار بعد أن كان قبل موته حقيرا (قوله و يرى إثر الموت) بكسر الهمزة وسكون المثلثة أى و يرى عقب الموت من النعم التى ينعم الله بها عليه (قوله هو الملك) بضم الميم وسكون اللام والمشار إليه بهذا مايعطاه بعد الموت من خلع الـكرامات وما يمنحه من طرائف الهبات (قوله النفوس والمهج) أى الأرواح والذوات (قوله ثم هى) أى النفوس والمهج (قوله ليست بقيمة لشىء منه) أى مما يعطاه بعد الموت من طرائف الهبات (قوله لولا فضل الله الـكريم) أى ماأعطاه تلك الهبات الطريفة بعد الموت فاعطاؤها له بمحض فضله لافى مقابلة شىء إذلاقيمة لها لعظمها (قوله عن بحر فضله) أى حدث عن فضل ربنا العظيم الشبيه بالبحر (قوله دبت) أى سعيت شيئا فشيئا وهو بضم التاء أو بفتحها على أنه من باب التجريد (قوله للمجد) أى للعز والشرف والمراد سعيت لأسباب المجد (قوله والساعون) أى للمجد أى لأسبابه (قوله قد بلغوا حد النفوس) أى قد بلغوا فى سعيهم الحد الذى تطيقه النفوس وتقدر عليه (قوله وألقوا دونه) أى دون أسبابه الأزر وتوجهوا إليها أى أنهم طرحوا الأزر الساترين بها لعوراتهم وذهبوا لأسباب المجد عرايا خوفا من أن تمنعهم تلك الأزر من سرعة الوصول لتلك الأسباب والأزر فى الأصل جمع أزرة وهى مايستتر به مابين السرة والركبة والمراد بها هنا تعلقات الدنيا فكان البعض من الساعين يذهب للجبال بالجوع والعطش و يشتغل بالعبادة و بعضهم يدخل الخلوة ولا يخالط الناس ولا يسأل أحـدا عن شىء يقتات به و يشتغل بالعبادة (قوله وكابدوا المجد) أى وعالجوا أسباب المجد أى تحملوا المشقة فى التلبس بأسباب المجد وهى العبادة (قوله حتى مل)

وعانق المجد من وافى ومن صبرا. لاتحسب المجد تمرا أنت آكله * لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا فسبحان من أكرم قوما وأكمل عقولهم وعلاهم دنيا وأخرى إلى أعلى المنازل وحط قوما مع مساواتهم لهم فى الصورة البشرية إلى أرذل شىء من الحضيض السافل وملكهم لأخس شىء وهو النفس والشيطان والهوى فاتبعوهم فى غير شىء

وعرضوهم دنيا وأخرى لمهالك عظيمة وهول إثر الموت شديد مستطيل نازل وحسبوا لعمى بصائرهم وتناهى حماقاتهم وشدة بلائهم وكثرة محنهم أنهم ظفروا بشىء من اللذائذ وهم والله قد خرجوا من الدنيا ولم يظفروا بشىء من لذائذ العاجل والآجل :

يقضى على المرء فى أيام محنته حتى يرى حسنا ماليس بالحسن

إلى المولى الكريم نشكو ما أصابنا من التخلف عن وفاق ذوى الهمم السادة الكرام وبقائنا عاجزين مطروحين فى ساقة الأخساء اللئام تتجاذب معهم بقلوبنا وجوارحنا شهوات وهمية لاجدوى لها ولا طائل تحتها عند سبرها بمحك التحقيق التام بل هى فى الحقيقة سموم قاتلة وعورات بادية وعذرات منتنة حجب نتنها عن الجهلة النيام ذوى

من الملل وهو السآمة أى حتى سئم أكثرهم أى من تعاطى أسباب المجد فلم يصل له ووصل له أقلهم فالطالبون كثير والواصلون قليل (قوله وعانق المجد) أى وحصل المجد (قوله من وافى) أى من وافى أسبابه وحصلها بتمامها وقوله ومن صبر بفتح الباء أى ومن صبر على تعاطيها وتحصيلها ولم يحصل له جزع (قوله لاتحسب المجد الخ) أى لاتحسب المجد شيئا هينا يحصل بدون مشقة كتمر تأكله بسهولة (قوله تلعق الصبرا) بكسر الباء وهو الدواء المعلوم والمراد بلعق الصبر هنا مقاساة الشدائد ولأجل كون المجد لاينال إلا بمقاساة الشدائد قال بعضهم : لاينال العلم مستحى ولا متكبر (قوله من أكرم قوما) أى وهم الطائعون (قوله وحط قوما) أى وهم العاصون وقوله مع مساواتهم أى العصاة وقوله لهم أى للقوم الأول وهم الطائعون (قوله من الحضيض السافل) وصف الحضيض بالسافل وصف كاشف له لأن الحضيض المنزلة السفلى (قوله وملكهم) أى القوم الأخر وهم العصاة أى جعلهم مملوكين للشيطان وللنفس والهوى التى هى أخس الأشياء (قوله فى غير شىء) أى نافع ففى الكلام حذف الصفة أى وإنما تبعوهم فى الأشياء المضرة (قوله وعرضوهم) أى أنهم عرضوهم فى الدنيا لمهالك العظيمة وفى الآخرة للأهوال الشديدة الحاصلة بعد الموت فقوله لمهالك راجع للدنيا وقوله وهول راجع لقوله أخرى ففيه لف ونشر مرتب (قوله لعمى بصائرهم) علة لقوله إنهم ظفروا مقدمة عليه (قوله وتناهى حماقاتهم) أى قلة عقولهم (قوله أنهم ظفروا) معمول لقوله وحسبوا أى وحسبوا أنهم فازوا بشىء (قوله من لذائذ العاجل والآجل) أى الدنيا والآخرة وذلك لأن اللذة الحقيقية هى العلوم والمعارف الحاصلة فى الدنيا والآخرة فالموفق متلذذ بمعرفة الله فى الدنيا والآخرة بخلاف غير الموفق (قوله فى أيام محنته) المراد بأيام محنته زمن امتحانه بكثرة المال وهذا البيت أتى به شاهدا لقوله وحسبوا أنهم فازوا الخ (قوله حتى يرى حسنا) أى حتى يرى أن التلذذ بالأمور الدنيوية حسن والحال أنه ليس بحسن (قوله و بقائنا) عطف على التخلف أى ومن بقائنا (قوله فى ساقة) أى الجماعة المتأخرين وأما الجماعة المتقدمة فيقال لهم مقدمة (قوله اللئام) جمع لئيم وهو من لم يحافظ على عهود الخلق والخالق (قوله تتجاذب) أى نتنازع معهم فى شهوات الخ (قوله شهوات وهمية) أى أمور يدعو لها الوهم لا العقل وأشار بهذا إلى ما كان يقع بينه و بين معاصريه من الجدل والمنازعة فى بعض المسائل الكلامية (قوله لاجدوى لها) بالدال المهملة أى لا فائدة لها (قوله عند سبرها) أى عند سردها واختبارها بمحك التحقيق . والمحك هو الآلة التى يعرف بها جيد الذهب والفضة من رديئها والمراد بالتحقيق الكلام الحق وحينئذ فاضافة محك للتحقيق من إضافة المشبه به للمشبه أوأنه أراد بالمحك العقل الذى هو آلة للتحقيق أى أن تلك الشهوات إذا سردت وأمعنت النظر فيها وجدتها خالية عن الفائدة (قوله النيام) جمع نائم (قوله ذوى الأوهام) أى التابعين لأوهامهم لا لعقولهم (قوله ولهفنا) أى و ياطول تلهفنا والتلهف التحسر والتندم (قوله حمقنا) أى قلة عقلنا (قوله فى مفازة) متعلق بتشاغلنا بها والضمير فى بها راجع للشهوات الوهمية (قوله عن المقصد والمرام) أى المطلوب كحدوث العالم وتنزيه المولى وصفاته عما لايليق فالالتفات عن ذلك يخشى منه على الانسان التلف (قوله عن مهيع) أى طريق (قوله سنن الهدى) أى طريقه (قوله بقوة العزم) أى بالعزم

الأوهام ثم تشاغلنا بها ياطول حسرتنا ولهفنا وعظيم حمقنا فى مفازة مهلكة يخشى فيها من الانقطاع والهلاك بمجرد التفاتة واحدة عن المقصد والمرام فكيف بما نحن فيه من التلفت عن مهيع الاستقامة حتى عدلنا ياويلنا عن سنن الهدى وقصدنا بجهلنا عين مواضع الهلاك بقوة العزم

والاهتمام. اللهم يامنقذ الغرقى بعد أن يئسوا أنقذنا يامولانا من هذا الوجل العظيم الذى نحن فيه بلا محنة ياأرحم الراحمين ياذا الجلال والاكرام اللهم لك الحمد وإليك المشتكى وبك المستغاث وأنت المستعان وعليك التكلان ولا حول

ولاقوة إلا بك فاحرسنا يامولانا بعينك التى لاتنام واكنفنا بكنفك الذى لايرام وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الأئمة الأعلام ومن تبعهم باحسان على طول الدوام.

(ص) ويجمع معانى هذه العقائد كلها قول لاإله إلا الله محمد رسول الله

(ش) لما فرغ من ذكر ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان فى حق مولانا جل وعز وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام كمل الفائدة هنا ببيان اندراج جميع ماسبق تحت كلمة التوحيد وهى لاإله إلا الله محمد رسول الله ليحصل لك العلم بعقائد الايمان تفصيلا وإجمالا ولتعرف بذلك شرف سر هذه الكلمة المشرفة وما انطوى تحتها من المحاسن حتى يتشعشع القلب عند ذكرها بأنوار اليقين ويتموج فيه أضواء الايمان حتى تنبسط على الظاهر وتنتشر إلى عليين وينفتق لك كنز هذه الكلمة العظيمة عن يواقيت فراديس الجنان وتعرف قدر مامنحت من النعمة العظمى التى من بها بمحض فضله المولى الكريم الرحمن الرحيم

القوى وهو متعلق بقصدنا (قوله والاهتمام) هو شدة العزم وحينئذ فهو مرادف لما قبله (قوله المشتكى) أى الشكوى (قوله وبك المستغاث) أى الاستغاثة (قوله التكلان) أى التوكل (قوله بعينك) أى ببصرك واكنفنا بكنفك اى احفظنا بحفظك (قوله الذى لايرام) أى لايقصد زواله (قوله ويجمع معانى هذه العقائد الخ) من المعلوم أن العقائد جمع عقيدة وهى النسبة المعتقدة وحينئذ فالعقائد هى النسب المعتقدة ولاشك أنها معان فيرجع كلام المصنف لقولنا ويجمع معانى هذه المعانى فيفيد أن للمعانى معانى وهو باطل. وأجيب بأن إضافة معانى لما بعده بيانية أى يجمع معانى هى هذه العقائد أوالكلام على حذف مضاف أى يجمع معانى ألفاظ هذه العقائد أى معانى الألفاظ الدالة على هذه العقائد (قوله كلها) بالنصب تأكيد للمعانى وبالجر تأكيد للعقائد (قوله قول لا إله إلا الله) أى معنى قول لاإله إلا الله الخ وإنما قدرنا معنى لأن الجامع للعقائد إنما هو معنى هذا القول لانفس القول المذكور ويدل على هذا التقدير قول المصنف بعد فمعنى لاإله إلا الله الخ فقد ذكر لفظ معنى. فان قلت دلالة القول المذكور على العقائد من أى الدلالات. قلت الظاهر أنه من دلالة الالتزام ولا ينافيه قوله يجمع لأن الملزوم بالنظر لدلالته على اللوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه لها بحسب الدلالة (قوله من عقائد الايمان) من إضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر (قوله كمل الفائدة) أى التى هى ذكر عقائد الايمان (قوله ببيان اندراج جميع ماسبق تحت كلمة التوحيد) أى تحت معنى كلمة التوحيد أى الكلمة الدالة على التوحيد. إن قلت إنه لم يذكر الصفات المعنوية ولم يعرج على اندراجها. قلت إن التلازم لما تحقق بين المعانى والمعنوية اكتفى بذكر صفات المعانى وبيان اندراجها (قوله تفصيلا) أى مما تقدم وإجمالا من حيث احتواء معنى لاإله إلا الله عليها وفيه أنه عند بيان اندراجها فى معنى لاإله إلا الله صارت مفصلة فكيف يقول وإجمالا فالاجمال إنما يتصور عند عدم بيان الاندراج تأمل (قوله ولتعرف بذلك) أى باندراج العقائد تحت معناها (قوله وما انطوى الخ) عطف سبب على مسبب وقوله من المحاسن أى العقائد المتقدمة (قوله حتى يتشعشع) أى يمتزج قال فى الصحاح وشعشعت الشراب مزجته وحتى بمعنى الفاء تفريع على قوله ليحصل الخ (قوله بأنوار اليقين) أى باليقين الشبيه بالأنوار أوالاضافة بيانية وإن شئت استعرت الأنوار الجزئيات اليقين (قوله ويتموج فيه) أى فى القلب (قوله أضواء الايمان) أى الايمان الشبيه بالأضواء أو الاضافة بيانية أو استعير الأضواء لجزئيات الايمان فالايمان عرض يتجدد شيئا فشيئا لأنه التصديق بما علم مجىء النبى صلى الله عليه وسلم به من الدين بالضرورة والتصديق بذلك يحصل شيئا فشيئا (قوله حتى تنبسط) أى تظهر أضواء الايمان أوجزئياته على ظاهره بحيث إذا رأيته قلت ماشاء الله وأما غيره إذا رأيته قلت أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (قوله وتنتشر إلى عليين) أى يتخيل أن لها أنوارا ساطعة منتشرة إلى جهة السماء حتى تصل إلى عليين (قوله كنز هذه الكلمة) الاضافة للبيان أو من إضافة المشبه به للمشبه وقوله وينفتق أى ينكشف (قوله عن يواقيت) شبه العقائد باليواقيت بجامع الرغبة فى كل واستعار اسم المشبه به للمشبه استعارة مصرحة (قوله فراديس) جمع فردوس وهى أعلى الجنان وجمعها باعتبار أجزائها فجعل كل جزء منها فردوسا وإضافة فراديس للجنان أى الثمانية من إضافة الجزء للكل فهى على معنى من وإضافة اليواقيت للفراديس من إضافة السبب للمسبب لأن العقائد سبب للفردوس (قوله وتعرف) عطف على يتشعشع (قوله قدر مامنحت) أى قدر ما أعطيته من النعمة

بعد أن كان قد احتوى بيت بدنك على كنز عظيم من كنوز مولانا الوصلة إلى كشف الحجب والتمتع بشريف الرضوان وأنت لم تدر يامسكين ماهنالك وعسر عليك الوصول إلى ما فى بطنه من المحاسن الفاخرة التى لاتنال والله لولا فضله سبحانه وتعالى بشئ من الايمان ولا شك أنّ هذه الكلمة مما يجب على كل مؤمن أن يعتنى بشأنها إذ هى ثمن الجنة والمنقذة من المهالك دنيا وأخرى وقد نصّ العلماء على أنه لابد من فهم معناها و إلا لم ينتفع بها صاحبها فى الإنقاذ من الخلود فى النار ولهذا ينبغى أن يكون كلامنا فيها على سبيل الاختصار فى سبعة فصول : الأوّل فى ضبط هذه الكلمة المشرفة . والثانى فى إعرابها . والثالث فى بيان معانيها . والرابع فى بيان حكمها . والخامس فى بيان فضلها . والسادس فى كيفية ذكرها على الوجه الأكمل الذى يذوق به ذاكرها جميع لذات محاسنها كلها أو بعضها على حسب مايفتح الله له عند ذكرها من التخلية والتحلية . والسابع فى بيان الفوائد التى تحصل لذاكرها بالمواظبة عليها على الوجه الأكمل إن شاء الله تبارك وتعالى. ولنؤخر بيان الفصول الأربعة وهى الرابع ومابعده إلى ماينسابها فى أصل العقيدة وهو قولنا فيها فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها الخ . أما ضبط هذه الكلمة المشرفة

العظمى وهى قول لا إله إلا الله محمد رسول الله لأنها نعمة عظمى لاحتوائها على العقائد (قوله بعد أن كان الخ) تنازعه قوله ليحصل لك العلم وقوله لتعرف (قوله بيت بدنك) من إضافة المشبه به للمشبه أوالاضافة بيانية (قوله على كنز عظيم) الكنز فى الأصل ما يكنز من الذهب والفضة والمراد به هنا العقائد المنطوية تحت لا إله إلا الله (قوله بشريف الرضوان) أى رضوان الله الشريف بمعنى العظيم (قوله وأنت لم تدر يامسكين ماهنالك) أى لأنّ الشخص إذا عرف العقائد بالدليل لايدرى مايترتب على ذلك (قوله وعسر) أى والحال أنه قد عسر فالجملة حال من فاعل تدرى (قوله إلى مافى باطنه) أى باطن الكنز والذى فى باطن ذلك الكنز بمعنى العقائد هو مايترتب على ذلك من الجزاء هذا كله بناء على ماقدّمناه من أنّ المراد بالكنز العقائد أما لو أريد بالكنز قول لا إله إلا الله فالمراد بما هنالك و بما فى باطنه من المحاسن ما انطوى عليه من العقائد أى إنّ الشخص كان أوّلا لايعرف ما انطوت عليه من العقائد فلما بينها المصنف صار يعرف ما انطوى تحتها وصار ظاهرا بعد أن كان خفيا (قوله بشئ) متعلق بتنال (قوله على كل مؤمن) الأولى على كل انسان مؤمنا كان أو كافرا (قوله أن يعتنى بشأنها) الاعتناء بشأنها يكون بمعرفة الفصول السبعة الآتية والمراد بالوجوب التأكد (قوله والمنقذة) بكسر القاف اسم فاعل (قوله دنيا وأخرى) أى لأنه إذا لم ينطق بها يقتل بالسيف فى الدنيا و يعذب بالنار العذاب المؤبد فى الآخرة (قوله من فهم معناها) أى بحيث إنه يثبت فى قلبه وحدانية الله ورسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم . والحاصل أنّ المراد بفهم معناها التصديق بثبوت الوحدانية لله والرسالة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم و إن لم يعرف اندراج الصفات تحتها واستلزام معناها لذلك بل ولو كان بحيث لوسئل عن معناها لقال لا أدرى . والحاصل أنّ من يذكر كلمة الشهادة فان كان مقلدا فى ذكرها ولايعرف المعنى الذى دلت عليه ولايعتقده أصلا بل إذا سئل عن معناها يقول سمعت الناس يقولون ذلك فقلته فهذا لا يسهم له من الايمان بنصيب بل هو من الجهلة الهالكين ولا انتفاع له بذكرها و إن اعتقد ثبوت الوحدانية لله والرسالة لمحمد وعرفهما من اللفظ وجهل مدلول الكلمة المشرفة من حيث إنه مدلول لها فهذا مؤمن ولا كلام و ينتفع بذكرها ولا يضرّ جهله باللسان العربى ولا معرفته اندراج جميع العقائد تحتها على الوجه الذى ذكره المصنف وعلى هذا يحمل قول الشارح لابد من فهم معناها و إلا لم ينتفع بها صاحبها فى الانقاذ من الخلود فى النار (قوله ولهذا) أى ولأجل وجوب الاعتناء بشأنها (قوله فى ضبط هذه الكلمة) أى من حيث النطق لا من حيث الحركات لأنه الاعراب (قوله فى إعرابها) أراد به مايشمل البناء ففيه تغليب أو فى الكلام حذف الواو مع ماعطفت أى فى إعرابها و بنائها والأولى أن يراد باعرابها تطبيقها على القواعد وليس المراد بالاعراب المقابل للبناء و إطلاق الاعراب على تطبيق الكلمة على القواعد شائع يقال اعرب لى جاء زيد بمعنى طبقه على القواعد إذ لايناسب من معانى الاعراب غير ذلك تأمل و يحتمل أن يكون لاحظ ما اصطلح عليه من أنّ الكلام فى الاسم من حيث ذاته تصريف ومن حيث اجتماعه مع غيره إعراب و إن كانت الكلمة مبنية فالاعراب فى مقابلة التصريف لا فى مقابلة البناء (قوله من التخلية والتحلية) بيان لما يفتحه والتخلية بالخاء المعجمة التخليص من الرذائل والتحلية بالحاء المهملة الاتصاف بالكمالات والفضائل وحاصله أنّ الشخص إذا أكثر من ذكرها فانها تخلص قلبه من الدسائس الشيطانية وتقوم به الكمالات والمعارف الربانية بحيث يتصف بها و يتحلى بها (قوله على الوجه الأكمل) متعلق بذاكرها (قوله ولنؤخر بيان الفصول الأربعة وهى الرابع ومابعده الخ) إنما قدّم

الثلاثة الأول على غيرها لتعلق الأولين بتصحيح لفظها. والثالث بمعناها والكلام في حكمها وما بعده فرع عن تصحيح اللفظ والمعنى وقدم الضبط لتعلقه بأوائل الكلمة فيناسب أن يكون أولا بخلاف الاعراب فانما يتعلق بالأواخر فيناسبه التأخير وأخر المعنى لأنه فرع عن تصحيح اللفظ اه سكتانى (قوله فينبغي للذاكر) مراده بالذاكر مطلق المتلفظ بها سواء كان تلفظه بها في أذان أو إقامة أو دخول في الاسلام أو في مجرد ذكر سواء ذكر وحده أو مع جماعة (قوله أن لا يطيل مد ألف لا الخ) اعلم أن في مدها ثلاثة أقوال: الأول طلب مدها. الثاني طلب عدم مدها لئلا يموت قبل الاستكمال. الثالث أنه إن كان كافرا داخلا في الاسلام قصر و إلا مد وعلى الأول مشى الشارح لأنه قال أن لا يطيل جدا أي زيادة عن ست حركات وأما أصل الاطالة فلابد منها وقدر الاطالة ثلاث حركات إلى ست لأنها غاية المد المنفصل وعدم الطول حركتان ولا ينقص عن الحركتين لأنه مبلغ الطبع فلا تتأتى هيئة الكلمة بدونهما (قوله إذ كثيرا ما يلحن بعض الناس فيردها) أي همزة إله ياء أي فيقول لا يله إلا الله وقلب الهمزة ياء لحن وربما سكنوا الياء فيلتقي ساكنان ألف لا والياء بعدها قال السكتاني وهو لحن فاحش يغير المعنى (قوله إذ كثيرا ما يلحن بعضهم فيرد الهمزة ياء أيضا و يخفف اللام) أي وهذا لحن فاحش أيضا لأنه يغير المعنى وسكت عن تفخيم اللام من اسم الجلالة وعن عدم مد ألفها جدا لسكون الوقف (قوله وأما كلمة الجلالة) أي كلمة العظمة أي الكلمة الدالة على الجلالة والعظمة. إن قلت إن مدلول الله الذات فقط فمن أين دلالتها على العظمة. قلت إن الذات التي وضع لها لفظ الله لما عينت بكونها واجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد المستلزم ذلك لجميع الصفات صارت الكلمة دالة على العظمة بهذا الاعتبار أو أن الذات لما كانت متصفة في الواقع بالجلال والعظمة صارت الكلمة دالة على الجلال والعظمة بهذا الاعتبار فتأمل (قوله فان وقف) أي فان أريد الوقف تعين السكون. إن قلت بل كما يصح الوقف بالسكون يصح أيضا بالروم والاشمام فالاسكان لا يتعين. قلت مراده تعين السكون أي على وجه الأرجحية أو بالنسبة للتحريك التام فلا ينافي أنه يجوز الروم والاشمام أو يقال مراده بالسكون عدم الحركة التامة فيشمل الروم والاشمام والسكون المحض والاشمام هو الاشارة بالشفتين للضمة والروم هو الاتيان بثلث الحركة حالة الوقف بصوت خفي (قوله فعجزها) أي وهو محمد رسول الله (قوله ومضاف إليه) جعله المضاف إليه من الجملة فيه تسمح لأن الجملة ركنا الاسناد فقط وهما المبتدأ والخبر (قوله فلا فيه نافية) أنت خبير بأن هذا إخبار عن معناها لا عن إعرابها فكان الأولى أن يزيد وهي حرف مبني على السكون وقوله نافية للجنس أي من حيث تحققه في جميع الأفراد لا من حيث تحققها في بعضها دون بعض وتسمى نافية للجنس على سبيل الاستغراق لا نافية للوحدة و يقال فيها أيضا لا التبرئة لأنها لما كانت نافية للجنس صارت دالة على البراءة منه (قوله معها) أي حالة كونه مصاحبا لها (قوله لتضمنه الخ) حاصل كلامه أن علة البناء إما تضمنه معنى من أو التركيب ففي علة البناء قولان وقوله لتضمنه معنى من أي والاسم إذا تضمن معنى حرف فانه يبنى و بنى على حركة لا على السكون مع أن الأصل في كل مبنى السكون للاشارة إلى عروض ذلك البناء وأنه ليس أصليا وكانت تلك الحركة فتحة لا ضمة ولا كسرة للخفة بخلاف غيرها وقوله معنى من أي التي للتنصيص على العموم (قوله إذ التقدير لا من إله) إنما كان التقدير ما ذكر لأن قولنا لا إله إلا الله واقع في جواب سؤال مقدر. وحاصله هل من إله غير الله فقال مجيبه لا من إله إلا الله وكذا يقال في لا رجل في الدار وأمثاله إنه جواب عن سؤال مقدر والأصل هل من رجل في الدار فقال مجيبه لا من رجل في الدار فزيدت في الجواب لأجل الدلالة على التنصيص على العموم كما في السؤال لأن زيادة من في سياق النفي أو الاستفهام تفيد العموم ثم لما تضمن الاسم معناها

لم

فينبغي للذاكر أن لا يطيل مد ألف لا جدا وأن يقطع الهمزة من إله إذ كثيرا ما يلحن بعض الناس فيردها ياء وكذا يفصح بالهمزة من إلا ويشدد اللام بعدها إذ كثيرا ما يلحن بعضهم فيرد الهمزة ياء أيضا ويخفف اللام وأما كلمة الجلالة والتعظيم التي بعد إلا فلا يخلو إما أن يقف عليها الذاكر أو لا فان وقف عليها تعين السكون وإن وصلها بشيء آخر كأن يقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له فله فيها وجهان الرفع وهو الأرجح والنصب وهو المرجوح وسيأتي وجههما في فصل الاعراب وينبغي أن ينون الذاكر اسم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ويدغم تنوينه في الراء وأما إعراب هذه الكلمة المشرفة فقد علمت أنها قد احتوت على صدر وعجز فعجزها ظاهر الاعراب إذ هو جملة من مبتدإ وخبر ومضاف إليه وأما صدرها فلا فيه نافية للجنس وإله مبني معها لتضمنه معنى من إذ التقدير لا من إله

لم يذكر فى الجواب (قوله ولهذا) أى ولأجل كون التقدير لا من إله إلا الله (قوله كانت نصا فى العموم) أى كانت لا النافى على جهة العموم نصا لا احتمالا لأنّ زيادة من فى سياق النفى تدل على عموم النفى وذلك لأنّ الحرف الزائد يفيد التأكيد وتأكيد النفى يفيد العموم (قوله كأنه) أى الذاكر نفى كل إله من مبدإ مايقدر الخ فالآلهة المغايرة لله إما أن تقدرها عشرة أومائة أوألفا أوأكثر فاذا قدرتها عشرة كان الذاكر نافيا كل إله غيرالله من مبدإ العشرة لمنتهاها وكذا يقال فيما إذا قدرتها مائة أوأكثر (قوله من مبدإ مايقدر) أى من مبدإ مايفرض من الآلهة أى من مبدإ مايفرض أنه مشارك للحق سبحانه وتعالى فى استحقاق العبادة سواء كانت موجودة كمعبودات المشركين أو لم تكن موجودة كما إذا فرضت فرض المحال (قوله إلى مالانهاية له) أى إلى آخرجزء من جزئيات مالانهاية له أى مالانهاية لجزئياته القابلة للفرض والتقدير فاما أن تجعل النهاية عشرة أومائة أوألفا الخ وهذا لاينافى أن الجزئى الذى تجعله غاية منتهاه فى نفسه وقوله ممايقدر أى يقبل التقدير والفرض ثم إن قوله من مبدإ الخ صريح فى أنّ من المقدرة التى تضمن اسم لامعناها لابتداء الغاية ولايخفى أنهاهنا زائدة فعلى هذا أن من تكون لابتداء الغاية ولوكانت زائدة وليراجع ذلك (قوله بنى الاسم معها) أى المصاحب لها (قوله للتركيب) أى فلما امتزج الاسم مع الحرف بحيث صارت لاجزءا من الاسم سرى بناء الحرف للاسم والمراد بالتركيب تركيب خمسة عشر وهذا القول قول الجمهور ويؤيده أنهم إذا فصلوا بين لا واسمها أعربوا فيقولون لافيهارجل ولاامرأة وإنما ضعف المصنف هذا القول بتأخيره وحكايته بصيغة التمريض مع أنه قول الجمهور لتصحيح ابن عصفور فى الجمل القول الأول قائلا فى علة تصحيحه لأن مابنى من الأسماء لتضمنه معنى الحرف أكثر مما بنى لتركبه مع الحرف اه . واعلم أنه إذا كان التركيب علة البناء كان البناء علامة على التركيب لقاعدة أن المعلول علامة على وجود علته . والحاصل أن التركيب مؤثر فى البناء والبناء أثر وهذا الأثر إذا رأيناه علمنا أنه قصد مزج الاسم بالحرف كما أننا إذا رأينا العالم أدركنا منه أن له صانعا مع أن الصانع هو المؤثر فى العالم وإنما عين هـذا التركيب دون سائر التراكيب كتركيب المزج والاضافة لأنه به أشبه لبنائه على الفتح ولا كذلك غيره من التراكيب فان الاعراب يدخله (قوله منصوب بها) أى بفتحة ظاهرة وحذف تنوينه للتخفيف . والحاصل أن الزجاج يرى أن اسم لامعرب منصوب سواء كان مضافا أومفردا وإنما لم ينوّن إذا كان مفردا بل حذف لأجل التخفيف كما أنه حذف تنوينه إذا كان مضافا لأجل الاضافة وردّ هذا القول بأنه لو كان حذف تنوين المفرد للتخفيف وأنه معرب لكان المعرب المطوّل أولى بالتخفيف بحذفه فكان يقال فى لاطالعاجبلا لاطالع جبلا مع أنه لم يقل ذلك وبأن المحذوف تخفيفا لا بدّ أن يظهر يوما لعدم المانع وشأن الجائز وقوع كل من طرفيه على جهة البدلية إذ به يعرف جوازه لأنه مع وقوع أحدهما وعدم وقوع غيره أصلا يكون واجبا ظاهرا ولادليل على جوازه ولم يقل أحد بتنوين الاسم المفرد (قوله فموضع الاسم نصب بلا العاملة فيه عمل إن) هـذا مذهب سيبويه عند الأكثر وعليه فقد عمل أحد جزأى المركب فى الجزء الآخر وذلك موجود فى المركب الاضافى كعبد الله علما ونحوه اه (قوله والخبر المقدّر) أى وهو موجود (قوله لهذا المبتدإ) أى وهو مجموع لاواسمها (قوله ولم تعمل فيه لا) أى وحينئذ فلا خبر لها وذلك لضعفها بالتركيب فلم تقو على العمل فى الخبر لبعده . والحاصل أنه بعد الحكم على اسمها بأنه مبنى على الفتح فى محل نصب يجعل مجموع لاواسمها مبتدأ فى محل رفع ويجعل الخبر المقدّر خبرا عن المجموع المرفوع بالابتداء وحينئذ فلاخبر للا لضعفها عن العمل بالتركيب . إن قلت مقتضى ضعفها عن العمل فى الخبر بسبب التركيب أنها لا تعمل فى اسمها . قلت إنه لما كان اسمها بلصقها عملت فيه بخلاف الخبر . بقى شىء آخر وهو أنّ هذا القول أعنى جعل الخبر المقدّر وهو

ولهذا كانت نصا فى العموم كأنه نفى كل إله غير الله عز وجل من مبدإ مايقدر منها إلى ما لا نهاية له مما يقدر وقيل بنى الاسم معها للتركيب وذهب الزجاج إلى أن اسمها معرب منصوب بها وإذا فرعنا على المشهور من البناء فموضع الاسم نصب بلا العاملة فيه عمل إنّ والمجموع من لا إله فى موضع رفع على الابتداء والخبر المقدّر هو لهذا المبتدإ ولم تعمل فيه لا عند سيبويه وقال الأخفش

موجود خبرا عن مجموع لا واسمها مشكل وذلك لأنّ الخبر إما مساو للمبتدإ فى الماصدق كالانسان ناطق أوأعم منه كالانسان حيوان والخبرهنا مباين للمبتدإ فالحمل غير صحيح إذ المعنى انتفى كل إله غيرالله متصف بالوجود فتأمل (قوله هى العاملة فيه) أى فى الخبر أى فكما عملت فى الاسم عملت فى الخبر كما لوكان اسمها مضافا أوشبهه والتركيب عنده لايقتضى منع عملها بدليل عملها فى الاسم وتحصل من كلام الشارح أن الاسم هل هو مبنى أومعرب قولان وعلى بنائه فهل للاعمل فى الخبر أم لا قولان. واعلم أنّ الخلاف بين سيبويه والأخفش فى عمل لا فى الخبر وعدم عملها فى الخبر محله إذا كان اسم لامفردا كما هنا وأما إذا كان مضافا أوشبيها بالمضاف كانت عاملة فى كل من الاسم والخبر باتفاق ثم إنه على قول الأخفش من أن لاعاملة فى الخبر فالمعنى كل إله غيرالله وجوده منتف وهذا ظاهر بخلافه على قول سيبويه فان المعنى انتفى كل إله غيرالله متصف بالوجود وهو غير صحيح فتأمل و إنما حذف الخبرهنا الذى هو المسند مع أن الظاهر ببادئ الرأى ذكره لما فيه من التنبيه على غباوة المشركين الذين قصدوا بالردّ عليهم بالكلمة المشرّفة فى اعتقادهم العدد فى الألوهية لأجل أن يخيل للسامع أن المتكلم عدل إلى الدليل العقلى الذى هو أقوى من الدليل النقلى كما هو مقرر فى محله . واعلم أنه اختلف فى تقدير الخبرهنا فقيل موجود وهو الذى يأتى فى كلام الشارح فى بيان معنى هذه الكلمة الشريفة وقيل ممكن وأورد على الأوّل أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفى وجود غيرالله ولاتفيد نفى إمكان ذلك الغير وعلى الثانى أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفى الامكان عن غيرالله ولا تفيد ثبوت الوجود له تعالى . وأجيب عن الأول بأنه إذا نفى وجود جميع من هو غيره تعالى من الآلهة لزم نفى إمكان ألوهيته إذ من عدم فى زمان لاتمكن ألوهيته لأن ألوهيته ووجوب الوجود متلازمان و بهذا يندفع مايقال إن نفى وجود غيرالله من الآلهة لايلزم منه عدم تلك الآلهة لأن نفى الوجود أعم من العدم لصدق نفى الوجود بالعدم و بالواسطة بينه و بين الوجود و إذا كان أعم فيحتمل كون الشركاء من الواسطة فالأولى تقدير الخبر ثابت . وحاصل الجواب أن الألوهية ووجوب الوجود متلازمان وحينئذ فيلزم من نفى الوجود عن غيره تعالى من الآلهة نفى أن يكون غيره من الآلهة ثابتا لأن الاله لا يكون إلا موجودا وقد انتفى وجوده . وأجيب عن الثانى بأن نفى إمكان غيره يستلزم وجوده إذ لا بدّ لعالم الامكان من موجد وقيل التقدير لا إله يستحق العبادة إلا الله . واعترض بأنه إنما يفيد نفى استحقاق غيره للعبادة ولايفيد نفى إمكان إلهية غيره سبحانه . و يجاب بنحو مامر بأن يقال إن استحقاق العبادة والألوهية فى نفس الأمر متلازمان فيلزم من نفى استحقاق العبادة عن غيره تعالى من الآلهة نفى إمكان غيره من الآلهة . وقيل التقدير موجود وممكن واستبعد بأن الحذف خلاف الأصل فينبغى أن يحترز عن كثرته وذهب الفخر الرازى إلى عدم التقدير قال لأنك إذا قدرت موجود مثلا كان نفيا لوجود غيره وعند عدم التقدير يكون نفيا لماهيته ونفى الماهية أقوى فى التوحيد ولخلوصه من الاشكالات الواردة على التقادير واعترض بأن فيه خرقا لاجماع النحاة لأنهم يقولون لا بدّ من الخبر حتى بنوتميم غايته أن حذفه عندهم واجب لقرينة ولأن الكلام لابد فيه من النسبة التامة وهى لاتحصل إلا بتقدير الخبر . وردّ ذلك بالمنع و بأن ظاهر كلام ابن الحاجب على ماشرحه به الجامى أن بنى تميم لايثبتون لها خبرا وماأوهم الخبرية فى اللفظ يجعلونه صفة للاسم والنسبة لاتتوقف على الخبر لجواز أن تكون لابمعنى الفعل أى انتفى الاله إلا الله وكم له من نظير اھ (قوله وقال الدماميني) هو الامام محمد بن أبى بكر المخزومى المالكى نسبة لدمامين بلدة بأعلى صعيد مصر من جملة أشياخه ابن المنير السكندرى تلميذ ابن الحاجب وأتى الشارح بكلام الدماميني للتنبيه على أن تقدير الخبر ليس متفقا عليه بل من الناس من يقول إنه كلمة الجلالة على ماستسمعه (قوله على إعراب هذه الكلمة) يعنى على إعراب الاسم المعظم منها و إلا فناظر الجيش لم يتكلم على

لاهى العاملة فيه وقال الدماميني فى تعليقه على المغنى قد تكلم القاضى محبّ الدين ناظر الجيش فى شرح التسهيل على إعراب هذه الكلمة الشريفة بكلام أورده بجملته وإن كان فيه طول لاشتماله على فوائد

اسم

قال قال أهل العلم إن الاسم المعظم فى هذا التركيب يرفع وهو الكثير ولم يأت فى القرآن العزيز غيره وقد ينصب أما إذا رفع فالأقوال فيه
للناس على اختلاف إعرابهم خمسة منها قولان معتبران وثلاثة لا معوّل على شىء منها فالقولان المعتبران أن يكون
رفعه على البدلية وأن يكون على الخبرية أما القول بالبدلية فهو المشهور الجارى على ألسنة المعربين وهو رأى ابن مالك فانه قال لما تكلم على حذف خبر لا العاملة عمل إن وأكثر ما يحذفه الحجازيون مع إلا نحو لا إله إلا الله وهذا الكلام منه يدل على أن رفع الاسم المعظم ليس على الخبرية وحينئذ يتعين أن يكون على البدلية ثم الأقرب أن يكون بدلا من الضمير المستتر فى الخبر المقدر وقد قيل إنه بدل من اسم لا باعتبار محل الابتداء يعنى باعتبار محل الاسم قبل دخول لا وإنما كان القول بالبدل من الضمير المستتر أولى لأن الابدال من الأقرب أولى من الأبعد ولأنه لا داعية إلى الاتباع باعتبار المحل مع إمكان الاتباع باعتبار اللفظ ثم البدل إن كان من الضمير المستكن فى الخبر كان البدل فيه نظير البدل فى نحو ماقام أحد إلا زيد لأن البدل فى المسئلتين
باعتبار اللفظ وإن كان من الاسم كان البدل فيه نظير البدل فى نحو لا أحد فيها إلا زيد لأن البدل فى المسئلتين باعتبار المحل. وقد استشكل
الناس البدل فيما ذكرنا أما فى نحو ماقام أحد إلا زيد ففى وجهين: أحدهما أنه بدل بعض وليس ثم ضمير يعود على المبدل منه، الثانى أن بينهما

اسم لا بالقصد (قوله قال) أى ناظر الجيش (قوله وهو الكثير ولم يأت الخ) أى فصار رفعه مرجحا بأمرين الكثرة وعدم إتيان غيره فى القرآن (قوله فالأقوال فيه للناس) أى البصريين وأما الكوفيون فيقولون فى المستثنى بالا بعد النفى وشبهه إنه معطوف عطف نسق وإلا حرف عطف بمعنى لكن فتشترك فى اللفظ لا فى المعنى (قوله لا معوّل على شىء منها) أى لما سيذكره من موجبات ضعفها (قوله فهو المشهور) أى الذى كثر قائله لأنه قول الأكثر كما فى المغنى (قوله وهذا الكلام منه) أى من ابن مالك (قوله ليس على الخبرية) أى بل الخبر محذوف (قوله وحينئذ) أى وحين إذ انتفى كونه خبرا تعين أن يكون رفعه على البدلية. واعترض بأنا لا نسلم التعين لاحتمال أن يقول إن إلا مع الله صفة لاسم لا والخبر محذوف كما يأتى فى بعض الأقوال ويحتمل أن يقول إنه بدل. والحاصل أن كلامه يحتمل تجويز الأمرين على السوية فمن أين يتعين ما ذكره ناظر الجيش (قوله ثم الأقرب) أى ثم الأولى (قوله أن يكون بدلا من الضمير المستتر فى الخبر) إنما صح الابدال منه لأن الضمير يشمله النفى أيضا وان لم تباشره أداة النفى وهذا الضمير عائد على إله المستغرق نفيه وذلك يوجب عمومه فى مدلوله المصحح للاستثناء منه فاندفع ما يقال إن الضمير جزئى لا يحتمل الاستثناء منه فكيف يبدل منه والحال أن البدل فى الاستثناء على حكم الاستثناء فلا يبدل إلا فيما يتحمل الاستثناء. وحاصل الجواب أن معنى كونه جزئيا أنه وضع ليستعمل فى معنى والاله المستغرق نفيه معنى وإن كان عاما باعتبار مدلوله (قوله وقد قيل إنه بدل من اسم لا الخ) أى أنه بدل من محل اسم لا الذى زال بدخول الناسخ وإنما حكى هذا القول بصيغة التمريض نظرا إلى أن اعتبار محل قد زال بوجود الناسخ فى غاية البعد (قوله لأن الابدال من الأقرب) أى وهو الضمير المستتر فى الخبر وقوله أولى من الأبعد أى وهو اسم لا وعورض هذا الوجه الأوّل من وجهى الأولوية بأن الابدال من صاحب الضمير أى من مرجعه هو الأصل وأما الابدال من الضمير فخلاف الأصل وذلك لأن الاسم الظاهر أصل للضمير فالابدال منه أولى وأيضا الاسم مذكور بخلاف الضمير والابدال من مذكور أولى منه من محذوف (قوله ولأنه لا داعية الخ). حاصله أن جعله بدلا من إله منظور فيه للمحل وجعله بدلا من الضمير منظور فيه للفظ ولا داعى للاتباع باعتبار المحل مع إمكانه باعتبار اللفظ. واعترض بأن الابدال من الضمير منظور فيه أيضا للمحل لا إلى اللفظ لأنه لا تأثير للعامل فى لفظه بل فى محله لأنه مبنى فكان الأولى أن يقول ولأنه لا داعى للاتباع باعتبار محل قد زال عامله بوجود الناسخ مع إمكان الاتباع باعتبار محل قد بقى عامله. وأجيب بأن عرف النحاة أنهم لا يطلقون المحل إلا فيما يمكن إظهار إعرابه لولا المانع ولا شك أن إله قابل للاعراب لفظا قبل دخول لا عليه بخلاف الضمير فانه لا يظهر له إعراب أصلا فجعلوه بمنزلة ما كان ظاهر الاعراب أو يقال مراد الشارح بقوله باعتبار المحل أى باعتبار حكم زال بالناسخ ولوحظ ومراده باعتبار اللفظ اعتبار حكم لم يزل بناسخ وإله فى قولك لا إله إلا الله قد زال إعرابه بالناسخ بخلاف الضمير فانه لم يزل إعرابه بناسخ وإن كان مبنيا تأمل (قوله باعتبار المحل) أى فزيد بدل من أحد باعتبار محله كما أن إلا الله بدل من إله باعتبار محله (قوله فيما ذكرنا) أعنى ماقام أحد إلا زيد ولا أحد فيها إلا زيد وكذا قوله لا إله إلا الله سواء جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير فى الخبر أو بدلا من اسم لا باعتبار محله (قوله أما فى نحو ماقام أحد إلا زيد) أى ما فى ماقام أحد إلا زيد ونحوه وهو لا إله إلا الله إذا جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير فى الخبر (قوله وليس ثم ضمير الخ) أى مع أن بدل البعض لا بد من اشتماله على ضمير المبدل منه (قوله أن بينهما

مخالفة فان البدل موجب والمبدل منه منفى . وقد أجيب عن الأول بأن إلا وما بعدها من تمام الكلام الأول وإلا قرينة مفهمة أن الثانى قد كان يتناوله الأول فمعلوم أنه بعضه فلا يحتاج فيه إلى رابط بخلاف نحو قبضت المال بعضه وعن الثانى بأنه بدل من الأول فى عمل العامل وتخالفهما بالنفى والايجاب لا يمنع البدلية لأن مذهب البدل أن يجعل الأول كأنه لم يذكر والثانى فى موضعه وقد قال ابن الضائع إذا قلنا ماقام أحد إلا زيد فالا زيد هو البدل وهو الذى يقع فى موضع أحد فليس زيد وحده بدلا من أحد قال وإنما إلا زيد هو الأحد الذى نفيت عنه القيام فالا زيد بيان للأحد الذى عنيت ثم قال بعد ذلك فعلى هذا البدل فى الاستثناء

مخالفة) أى فى المعنى مع أنهم شرطوا موافقة البدل للمبدل منه فى المعنى ألا ترى إلى قولهم أكلت الرغيف ثلثه فان البدل موافق للمبدل منه فى معنى عامله وهو الأكل وكذلك ما أكلت الرغيف ثلثه فان البدل موافق للمبدل منه فى معنى العامل وهو عدم الأكل (قوله وقد أجيب عن الأول الخ) . حاصله أن محل الاحتياج للضمير فى بدل البعض حيث يخاف استئنافه فيربط بالضمير وذلك كما فى قبضت المال بعضه فانه لو قيل بعضا احتمل أن يكون بعضا مما قبله و يحتمل غيره وهنا قد قام مقام الضمير فى ربط البدل بالمبدل منه إلا فهى كافية فى دفع توهم الاستئناف فلا يحتاج معها لضمير فقول الشارح و إلا قرينة مفهمة أن الثانى أى وهو البدل وقوله قد كان يتناوله الأول أى وهو المبدل منه و إنما كانت إلا قرينة مفهمة لذلك لأن إخراج الشىء من الشىء فرع عن صحة دخوله فيه . وبحث بعضهم فى هذا الجواب بأن الرابط ما يكون فى الصناعة رابطا ولم يعد أحد من النحويين إلا فى الروابط وأجاب السكتانى بجواب آخر وحاصله أن اشتمال بدل البعض على الضمير أمر أغلبى لا واجب كما قال ابن مالك فى الكافية :

وكون ذى اشتمال او بعض صحب ... بمضمر أولى ولكن لا يجب

وأنت خبير بأن غير الغالب هو ما إذا قام مقام الضمير شىء يفهم أن الثانى بعض الأول إذ كون بدل البعض خاليا من الضمير ومما يقوم مقامه لم يوجد أصلا وحينئذ فما ذكره السكتانى جواب اعين ما قاله الشارح لا أنه مغاير له كما يوهمه كلام السكتانى (قوله وعن الثانى الخ) . حاصله أن قولهم يجب فى البدل الموافقة مع المبدل منه مرادهم توافقهما فى عمل العامل فاذا كان يعمل الرفع فى الأول فلابد أن يعمله فى الثانى وهكذا وليس مرادهم أنه يجب توافقهما فى المعنى إذ لا يجب ذلك وحينئذ فتخالفهما هنا بالنفى والاثبات لا يضر لأن المدار فى البدل على الاشتراك فى العامل وهو حاصل لأن العامل فى نحو ماقام أحد إلا زيد هو قام وهو عامل للرفع فى كل من المبدل منه والبدل . والحاصل أنا لا نسلم أن المخالفة بالنفى والاثبات تضر فى البدل بل تصح البدلية مع وجودها لأن البدلية منظور فيها من حيث عمل العامل لا من حيث الحكم والمعنى المستفاد من العامل ولا يتأتى ضرر المخالفة المذكورة إلا لو كان يشترط الموافقة فى الحكم ونحن لا نقول بذلك (قوله لأن مذهب البدل) أى طريقته (قوله والثانى فى موضعه) أى فالحكم وان توجه ابتداء للمبدل منه لكن المنظور له فى الحقيقة توجهه للبدل . فاذا قلت قام زيد أخوك لم يكن المقصود تعلق القيام بالذات من حيث التعبير عنها بزيد بل من حيث التعبير عنها بأخوك لأن البدل هو التابع المقصود بالحكم بلا واسطة هذا كلامه وأنت خبير بأن هذا يفيد أنه لابد فى البدل من الموافقة فى الحكم وأن المخالفة بالنفى والاثبات مضرة فيعكر على ما قدمه من أن المنظور له فى البدل الموافقة فى عمل العامل فقط فتأمل و بعد هذا كله فالحق أن شرط البدل موافقته للمبدل منه فى النسبة المعنوية . والجواب عن اختلافهما بالايجاب والسلب فى ماقام أحد إلا زيد ونحوه أن يقال إن البدل والمبدل منه هنا قد اتحدا فى النسبة بعد إبطال النفى بالا لأنه بعد إبطاله بالا صارت النسبة واقعة فيهما (قوله وقد قال ابن الضائع الخ) هذا من جملة كلام ناظر الجيش الذى نقله الدماميني وأتى به استدلالا على أن اختلاف البدل والمبدل منه بالايجاب والنفى لا يضر كذا قال السكتانى . واعترض بأن ابن الضائع جعل البدل فى ماقام أحد إلا زيد هو إلا زيد لا زيد وحده وحينئذ فلا تخالف بين البدل والمبدل منه فالأحسن ما قاله الشيخ الملوى إن هذا كلام آخر لا دليل لما قبله خلافا للسكتانى ثم ان ابن الضائع يقول إن إلا زيد ليس بدل كل ولا بدل بعض ولا بدل اشتمال بل هو شبيه ببدل الكل وكلام الشارح أولا صريح فى أن زيدا بدل بعض وحينئذ فيكون كلام ابن الضائع لا موقع له هنا نعم نقله مجرد فائدة (قوله وإنما إلا زيد هو الأحد الذى نفيت عنه القيام) أى أن المجموع من إلا و زيد هو البدل لا زيد فقط وإنما كان المجموع بدلا لأن إلا بمعنى غيره . فاذا قلت ماقام

أحد إلا زيد فالمعنى ماقام أحد غير زيد ولاشك أن غير زيد بيان للمراد من الأحد المنفى إذ هو ماعدا زيدا
(قوله أشبه ببدل الشيء من الشيء) أى الذى هو بدل الكل من الكل وقوله أشبه ببدل الشيء من
الشيء أى وليس بدل شيء من شيء حقيقة لأن شأن بدل الشيء من الشيء اتحاد الذاتين كقولك جاء زيد
أخوك وهذا مفقود هنا لأن مدلول أحد أعم من مدلول غير زيد لأن مدلول غير زيد الذات الموصوفة
بالمغايرة لزيد وهو أخص من مدلول أحد لصدقه بزيد لكنه لما كان يصح حلول غير زيد لفظا محل أحد
والحال أنه لايصدق عليه ضابط بدل البعض ولا الاشتمال حصل له الشبه من هذه الحيثية ببدل الشيء من الشيء
(قوله من بدل البعض) هذا هو المفضل عليه فهو متعلق بأشبه (قوله وقال) أى ابن الضائع فى محل آخر
(قوله ليس من تلك الأبدال الخ) أى وهى بدل الكل من الكل و بدل البعض من الكل و بدل الاشتمال
وهذا الكلام موافق لقوله أولا البدل فى الاستثناء أشبه ببدل الشيء من الشيء لأن هذا يفيد أنه ليس
واحدا من الثلاثة المذكورة (قوله وهو الحق) أى الموافق للصواب وقوله انتهى أى كلام ابن الضائع (قوله
وأما فى نحو لاأحد فيها إلا زيد) ومثله لا إله إلا الله إذ جعل الله بدلا من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ
وهذا مقابل لقوله سابقا أما فى نحو ماقام أحد إلا زيد (قوله وأنت لايمكنك أن تحله محله) أى لأن لا لاتعمل
فى معرفة وهذا الاعتراض بناه ناظر الجيش على أن حلول الثانى محل الأول أمر لازم فى البدل وقد يمنع
ذلك لجواز أعجبتنى هند حسنها وعدم جواز أعجبتنى حسنها تأمل (قوله وقد أجاب الشلوبين الخ) حاصله
أن الابدال فى هذا الكلام أعنى لاأحد فيها إلا زيد إنما صح لتوهم أن هذا التركيب هو مافيها أحد
إلا زيد أى لتوهم أن هذا التركيب الذى فيه لا هو هذا التركيب الذى فيه ما لاتحاد معناهما وحينئذ فيجرى
فى هذا التركيب المعبر فيه بلا أحكام التركيب المعبر فيه بما فكما جاز العطف على التوهم لوجود حرف
الجر فى قولك لست قائما ولاقاعد جاز البدل على توهم وقوع ما فى التركيب وهذا من لطيف الفهم كذا قرر
شيخنا كلام الشلوبين ونحوه فى السكتانى والشاوى وقال الشيخ يس حاصل ماقاله الشلوبين كما
يتبادر من كلامه أن لا بمعنى ما وما تدخل على المعرفة وغيرها واعترض بأن هذا يقتضى جواز دخول
لا على المعرفة فى هذا التركيب وغيره اه (قوله وهذا يمكن فيه الحلول) أى حلول زيد محل أحد
(قوله انتهى) أى جواب الشلوبين وقوله وهو كلام حسن يحتمل رجوعه لما سبق من كلام ناظر
الجيش ويحتمل رجوعه لخصوص جواب الشلوبين . وعبارة الدماميني وهذا يمكن فيه الحلول بأن
تقول مافيها إلا زيد وهو جواب حسن هذا كلام ناظر الجيش فعلى هذا يكون قوله وهو جواب حسن
راجعا لجواب الشلوبين والمستحسن له ناظر الجيش لا الدماميني ولا الشارح خلافا لما يوهمه كلامه
(قوله فتكون كلمة الحق) أى الكلمة الدالة على المعنى الحق أى الثابت فى الواقع وهى لا إله إلا الله
(قوله على معنى لايستحق الخ) فيه نظر بل على قول الشلوبين تكون كلمة الحق على معنى مالنا
إله إلا الله أو ما فى الوجود إله إلا الله فيمكن الاحلال أيضا وذلك لأن محصل كلام الشلوبين على ماقاله
الشيخ يس أنه إنما صح الابدال فى قولك لاأحد فيها إلا زيد لكون لا بمعنى ما وهى تدخل على
المعرفة وغيرها وعلى ماقاله غيره لتوهم أن ما واقعة فى ذلك التركيب الذى فيه لا (قوله انتهى) أى كلام
الدماميني الذى زاده فى خلال كلام ناظر الجيش (قوله فقد قال به جماعة) أى فأصل الجملة عندهم الاله
الله فالاله مبتدأ والله خبره ثم دخلت لا فنسخت المبتدأ وصيرته اسما لها ولما كان الكلام قبل دخول
لا محصورا من حصر المبتدإ فى الخبر لأن الجملة المعرفة الطرفين تفيد الحصر احتيج للاتيان بالا عند
دخول لا لأجل بقاء الحصر فإله حينئذ اسمها و إلا الله خبر عن المبتدإ المركب من لا واسمها (قوله
ويظهر لى أنه أرجح من القول بالبدلية) أى لأنه أقل تكلفا من القول بالبدلية لاحتياجه لحذف الخبر

أشبه ببدل الشيء من الشيء من بدل البعض من الكل وقال فى موضع آخر لوقيل إن البدل فى الاستثناء قسم على حدته ليس من تلك الأبدال التى تبينت فى غير الاستثناء لكان وجها وهو الحق انتهى . وأما فى نحو لاأحد فيها إلا زيد فوجه الاشكال فيه أن زيدا بدل من أحد وأنت لايمكنك أن تحله محله وقد أجاب الشلوبين عن ذلك بأن هذا الكلام إنما هو على توهم ما فيها أحد إلا زيد إذ المعنى واحد وهذا يمكن فيه الحلول بأن تقول مافيها إلا زيدا انتهى وهو كلام حسن . قال الدماميني وعلى قول الشلوبين فتكون كلمة الحق على معنى لا يستحق العبادة أحد إلا الله سبحانه وتعالى هذا يمكن فيه إحلال البدل محل المبدل منه بأن تقول لا يستحق العبادة إلا الله اه . قال ناظر الجيش وأما القول بالخبرية فى الاسم المعظم فقد قال به جماعة ويظهر لى أنه أرجح من القول بالبدلية

وقدضعف القول بالخبرية - ثلاثة أمور وهى أنه يلزم من القول بذلك كون خبرلا معرفة ولالا تعمل فى المعارف

وأن الاسم المعظم مستثنى والمستثنى لايصح أن يكون عين المستثنى منه لأنه لم يذكر إلا ليبين به ماقصد بالمستثنى منه وأن اسم لا عامّ والاسم المعظم خاص والخاص لا يكون خبرا عن العام لايقال الحيوان إنسان. والجواب عن هذه الأمور أما الأوّل فهو أنك قد عرفت مذهب سيبويه أن حال تركيب الاسم المعظم مع لالاعمل لها فى الخبر وأنه حينئذ مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخول لا وقد علل ذلك بأن شبهها بأن ضعف حين ركبت وصار كجزء كلة وجزء الكلمة لايعمل شيئا ومقتضى هذا أن يبطل عملها فى الاسم أيضا لكن أبقى عملها فى أقرب المعمولين وجعلت هى مع معمولها بمنزلة المبتدإ والخبر بعدها على ما كان عليه من التجرد وان كان كذلك لم يثبت عمل مافى المعرفة وأما الثانى فلانسلم أن اسم لا هو المستثنى منه وذلك أن الاسم المعظم إذا كان خبرا كان الاستثناء مفرغا والمفرغ هو الذى لم يكن المستثنى منه فيه مذكورا نعم الاستثناء فيه إنما هو من شيء مقدر لصحة المعنى ولااعتداد بذلك المقدر لفظا ولا خلاف فى علم

(قوله وقد ضعف القول بالخبرية ثلاثة أمور) ويضعفه أيضا أن المعنى المقصود من الكلمة المشرفة نفى الوجود عما سوى الله من الآلهة لأنها للردّ على المشركين المعتقدين وجود آلهة غير الله وليس المقصود منها نفى مغايرة الله عن كل إله الذى يفيده الاستثناء المفرغ الواقع موقع الخبر كذا قال السعد وهو يفيد أن إلا تكون حينئذ بمعنى غير وأن النفى إنما تسلط على ذلك (قوله لايصح أن يكون عين المستثنى منه) أى ومقتضى الخبرية أنه عينه لأن خبر لا أصله خبر عن اسمها والخبر عين المبتدإ فى المعنى . والحاصل أن الخبر عين المبتدا فى المعنى وهنا لايصح ذلك لأن الخبر هنا مستثنى والمبتدأ مستثنى منه والمستثنى لايصح أن يكون عين المستثنى منه لأن المستثنى مبين لما قصد بالمستثنى منه والمبين يجب مغايرته للمبين إذ الشئ لايبين نفسه (قوله والخاص لا يكون خبرا عن العام) أى لأن مقتضى الاخبار به عنه ثبوت الخاص مع كونه أقل أفرادا للعام مع كونه أكثر أفرادا وذلك باطل (قوله لايقال الحيوان إنسان) أى إذا جعلت أل للاستغراق وأما إن جعلت أل للحقيقة والقضية مهملة فى قوّة الجزئية وهى صادقة بفرد صح أن يقال ذلك (قوله قد عرفت مذهب سيبويه) أى وأما على قول الأخفش القائل بعمل لا فى الخبر كالاسم فالخبر محذوف وهو موجود والاسم المعظم ليس خبرا عنها فلا غير عاملة فى خبر معرفة على كلا القولين (قوله وأنه) أى الخبر (قوله بما كان مرفوعا به قبل دخول لا) أى وهو المبتدأ (قوله ضعف حين ركبت) هذا يشعر بأن علة البناء التركيب وهو أحد قولين تقدما (قوله ومقتضى هذا) أى ماذكر من أن جزء الكلمة لايعمل (قوله لكن أبقى عملها فى أقرب المعمولين الخ) اعترض بأن سيبويه لم يقل بعملها فى الاسم ولا فى الخبر بل يرى أن لا المركبة لاتعمل أصلا لا فى الخبر ولا فى الاسم لأن جزء الشئ لايعمل فيه فعنده أن لا لما ركبت مع الاسم بنى الاسم على الفتح ولا محلّ له من الاعراب ثم إن مجموع لا مع اسمها فى محل رفع بالابتداء والخبر بعدها باق على ما كان عليه قبل التركيب فهو مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخول لا وهو المبتدأ وأما القائل بعمل لا فى الاسم دون الخبر فهو ابن مالك وعلل ذلك بأن تركيبها مع الاسم أضعف شبهها بأنّ فورد عليه أن مقتضى ذلك أنّ لا تعمل فى الاسم . فأجاب بأنها إنما عملت فيه لملاصقته لها فقد علمت أن سيبويه لايرد عليه بحث ولا يحتاج لجواب والذى يرد عليه البحث ويحتاج للجواب عنه إنما هو ابن مالك (قوله لم يثبت عمل لا فى المعرفة) بل فى النكرة وهذا على مذهب ابن مالك وأما على مذهب سيبويه فلا عمل لها أصلا (قوله كان الاستثناء مفرغا) أى لما تقرر أن إلا إذا توسطت بين المسندين كان الاستثناء مفرغا فيكون ماقبل إلا عاملا فيما بعدها ومابعدها مخرج من مقدر قبل إلا فما بعد إلا له حالتان حالة إخراج وحالة معمولية فهو بالنسبة للضمير الذى فى الخبر المحذوف مستثنى ومخرج وبالنسبة لإله معمول لأنه خبر عنه (قوله نعم الاستثناء فيه الخ) فيه أنه لا محل لهذا الاستدراك فكان الأولى أن يقول وإنما هو من شئ مقدّر أى وحينئذ فالأصل لا إله موجود إلا الله فقوله إلا الله استثناء من الضمير المستتر فى ذلك المقدر وخبر لقيامه مقام الخبر وهو ذلك المقدر (قوله لصحة المعنى) أى وإنما جعلنا الاستثناء من مقدر لأجل صحة المعنى مفاده أنه لايصح المعنى بدون ملاحظة ذلك المقدّر وليس كذلك بل يصحّ المعنى بجعله خبرا عن إله من غير ملاحظة الاستثناء من ذلك المقدّر والمعنى لا إله غير الله فكان الأولى للشارح إبدال قوله لصحة المعنى بقوله لحق الاستثناء من كون المستثنى غير المستثنى منه . والحاصل أن صحة المعنى حاصلة من حيث الاسناد والخبرية والالتفات للمقدّر إنما هو لأجل الوفاء بقاعدة أن المستثنى يجب مغايرته للمستثنى منه (قوله ولا اعتداد بذلك المقدّر لفظا) أى من حيث الاعراب بحيث يجعله خبرا أوفاعلا

(قوله

فى نحو مازيد إلا قائم أن قائم خبر عن زيد ولاشك أن زيد فاعل فى قوله ماقام إلا زيد مع أنه مستثنى من مقدر فى المعنى إذ التقدير ماقام أحد إلا زيد فعلى هذا لا منافاة بين كون الاسم المعظم خبرا

عن اسم قبله و بين كونه مستثنى من مقدر إذ جعله خبرا منظور فيه إلى جانب اللفظ وجعله مستثنى منظور فيه إلى جانب المعنى . وأما الثالث فهو أن يقال قولك إن الخاص لا يكون خبرا عن العام مسلم لكن فى لا إله إلا الله لم يخبر بخاص عن عام لأن العموم منفى والكلام إنما سيق لنفى العموم وتخصيص الخبر المذكور بواحد من أفراد مادل عليه اللفظ العام . وأما الأقوال الثلاثة الأخيرة التى لا معوّل عليها . فأحدها أن إلا ليست أداة استثناء و إنما هى بمعنى غير وهى مع الاسم المعظم صفة لاسم لا باعتبار المحل ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر الجرجانى عن بعضهم فالتقدير لا إله غير الله تبارك وتعالى فى الوجود ولا شك أن القول بأن إلا فى هذا التركيب بمعنى غير ليس له مانع يمنعه من جهة الصناعة النحوية و إنما يمتنع من جهة المعنى وذلك لأن المقصود من هذا الكلام أمران: نفى الألوهية عن غير الله تبارك وتعالى و إثبات الألوهية لله تبارك وتعالى ولا يُفيده التركيب حينئذ . فان قيل يستفاد ذلك بالمفهوم

(قوله فى نحو مازيد إلا قائم الخ) هذا نظير لما الكلام بصدده (قوله منظور فيه إلى جانب اللفظ) أى من غير اعتبار شىء مقدر زائد على المبتدإ والخبر (قوله إلى جانب المعنى) أى لاجانب التقدير وهذا لا ينافى أن المعنى المقصود الخبرية . والحاصل أن الاعتراض الثانى فى كلام الشارح حاصله أن جعل الاسم العظيم خبرا يفيد أنه عين المبتدإ وهو إله وجعله مستثنى يفيد عدمها وهذا تناقض فجعله خبرا مع كونه مستثنى باطل لما يلزم عليه من التناقض . وحاصل ما أجاب به الشارح أن الجهة منفكة لأن الخبرية بالنظر لاله والاستثناء بالنظر للمحذوف أى للضمير المستتر فى المحذوف واعترض بأن الضمير الراجع للاله هو عين الاله فرجع الأمر إلى أن الجهة واحدة والتناقض باق وذلك لأن مقتضى كون إله مرجع الضمير المستثنى منه أن يكون غير الله ومقتضى كونه مخبرا عنه بالله أنه عين الله . وأجيب بأنه فى جانب الخبرية يلاحظ إلا من جملة الخبر والخصوص فى الإله وأن المعنى لا إله غير الله ولا شك أن الإله المخصوص وهو الموصوف فى الواقع بالمغايرة لله هو عين الخبر وأما فى جانب الاستثناء فيلاحظ أن الإله عام والله فرد لحصل التغاير ولا إشكال فتأمل ذلك (قوله وأما الثالث الخ) . حاصله أن قولهم الخاص لا يكون خبرا عن العام محمول على ما إذا حمل الخاص على جميع أفراد العام بحيث يصير المعنى جميع أفراد العام هى هذا الخاص وما هنا ليس كذلك بل القصد هنا أن هذا الأمر العام الذى هو الإله لم يتحقق خارجا فى غير هذا الفرد الخاص وهو الله و إن كان بحسب مفهومه عاما فآل الأمر إلى أن محل امتناع الاخبار بالخاص عن العام إذا كان على وجه الايجاب أما إذا كان على وجه السلب فلا منع لصحة ما الحيوان إنسان أى ليس كل فرد من أفراد الحيوان إنسانا ولا إله إلا الله من هذا القبيل وذلك لأن المقصود سلب الإله وعدم تحققه فى الخارج فى غير هذا الفرد المعين وتخصيص هذا الفرد المعين بوصف الألوهية (قوله لأن العموم منفى) أى لأن ذا العموم وهو الإله منفى (قوله والكلام) أى وهو لا إله إلا الله إنما سيق لنفى العموم الأولى إنما سيق لعموم النفى لأن الاستثناء دليل على عموم السلب لا أنه دليل على سلب العموم (قوله وتخصيص الخبر المذكور) عطف على نفى أى إنما سيق لنفى العموم ولتخصيص الخبر المذكور أى وهو الله (قوله بواحد من أفراد مادل عليه اللفظ العام) أى وهو إله ومفاده أن الله متصف بذات فرد من أفراد الإله فتكون الذات متصفة بذات فرد من أفراد الإله فتكون الذات متصفة بذات وليس كذلك والجواب أن قوله بواحد على حذف مضاف أى بوصف واحد من أفراد الخ وذلك الوصف هو الألوهية أى المعبودية بحق . والحاصل أن الكلام إنما سيق لعموم النفى ولتخصيص الخبر الذى هو الكلمة المشرفة بوصف واحد مما دل عليه اللفظ العام وهو الألوهية لأن وصف الألوهية إنما هو فى نفس الأمر لمدلول الكلمة المشرفة (قوله و إنما هى بمعنى غير) أى فهى اسم صفة لإله ولفظ الجلالة مضاف إليها ولما كانت على صورة الحرف ظهر إعرابها على ما بعدها (قوله باعتبار المحل) أى قبل دخول الناسخ وهو لا لأن إله مرفوع بالابتداء قبل دخول لا (قوله ولا يفيده التركيب حينئذ) أى ولا يفيد التركيب الأمر الثانى الذى هو ثبوت الألوهية لله حين إذ جعل إلا الله صفة و إنما يفيد الأمر الأول وهو نفى الألوهية عن غير الله وقد يقال قوله إن المقصود من هذا الكلام أمران الخ إن ثبت ذلك بتوقيف من الشارع فمسلم و إلا فلقائل أن يمنع ذلك و يدعى أن المقصود من هذا الكلام نفى الألوهية عن غير الله فقط كالأصنام التى كان يزعم المشركون ألوهيتها وأما إثبات الألوهية لله فلا ينازعون فيه بدليل ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله . والحاصل أن نفى الألوهية

قلنا أن دلالة المفهوم
من دلالة المنطوق ثم هذا
المفهوم إن كان مفهوم
لقب فلا عبرة به إذ لم يقل
به إلا الدقاق . قلت وقد
قال به بعض الحنابلة
أيضا و إن كان مفهوم
صفة فقد عرفت في
أصول الفقه أنه غير
مجمع على ثبوته فقد تبين
ضعف هذا القول
لامحالة . القول الثاني
و ينسب للزمخشري أن
لا إله في موضع الخبر
و إلا الله في موضع
المبتدإ وقد قرر ذلك
بتقرير للنظر فيه مجال
ولا يخفى ضعف هذا
القول وأنه يلزم منه
أن الخبر يبنى مع لا وهي
لا يبنى معها إلا المبتدأ
ثم لو كان الأمر كذلك

عن غير الله متنازع فيه وثبوت الألوهية لله لانزاع فيه ولانسلم أن الأمر المتفق عليه مقصود من هذا الكلام بل المقصود منه إنما هو المتنازع فيه . سلمنا أن كلا منهما مقصود فنقول إن نفي الألوهية عن غير الله دل عليه اللفظ من حيث ذاته ودل أيضا على ثبوت الألوهية لله بالعرف فقول الشارح ولا يفيده التركيب حينئذ فيه نظر إلا أن يقال المراد أنه لا يفيده التركيب من حيث ذاته فلا ينافي أنه يفيده من حيث العرف تأمل (قوله أن دلالة المفهوم من دلالة المنطوق) مقتضى هذا أن دلالة الكلمة المشرفة على ثبوت الألوهية لله على القولين السابقين وهما القول بالبدلية والقول بالخبرية بالمنطوق لا بالمفهوم وليس كذلك بل دلالتها على ذلك بالمفهوم حتى على القولين المذكورين كما لا يخفى . والحاصل أن كلام الشارح مبني على أن ثبوت الحكم لما بعد إلا في الحصر منطوق وهو مذهب الامام والقرافي والشيرازي وجماعة من المحققين ولكن المشهور خلافه وأنه مفهوم (قوله ثم هذا المفهوم الخ) جواب عما يقال ما المانع من اعتبار دلالة المفهوم و إن كان أدنى من المنطوق . وحاصل الجواب أن في اعتبار المفهوم خلافا والمقصود ارتكاب وجه لاخلاف فيه ثم إن مقتضى تعبيره بإن حيث قال إن كان مفهوم لقب الخ و إن كان مفهوم صفة الخ يقتضي عدم جزمه بواحد منهما مع أن جعل إلا بمعنى غير ورفع ما بعدها على الصفة يعين أنه مفهوم صفة ولا وجه للتردد . قلت موجب التردد هو أن إلا و إن كانت بمعنى غير ليست صفة صريحة بل بالتأويل فكأن المقام مقام تردد هل هي صفة لأنها بمعنى غير وغير بمعنى مغاير أو هو لقب لأنه ليس من المشتقات في شيء فهو إلى اللقب الذي هو اسم ذات أقرب . والحاصل أن التردد من حيث النظر للفظ إلا ومن حيث النظر لمعناها فمن حيث النظر للفظها فهي لقب ومن حيث النظر لكونها بمعنى غير الذي هو بمعنى مغاير فهي صفة (قوله و ينسب للزمخشري) مقتضى قوله و ينسب للزمخشري أنه لم يثبت عنده أن هذا القول له لكن قد جزم في المغني بأن هذا القول له لكن لا في كشافه بل في تأليف له مفرد متعلق بكلمة الشهادة فزعم فيه أن أصل الله إله وهذا لا يفيد نفي ألوهية غير الله فلما احتيج لقصر الألوهية على الله أتي بطريق الحصر وهي لا و إلا ومن المعلوم أنه في حال القصر بإلا يقدم المحصور عليها و يؤخر المحصور فيه بعدها فلما فعل كذلك في هذا التركيب صار التركيب لا إله إلا الله وكذا يقال في نظائره نحو لافتى إلا علي ولاسيف إلا ذو الفقار وهذا هو التقرير الذي أشار له الشارح بقوله وقد قرر ذلك أي وقد قرر الزمخشري ذلك القول بتقرير للنظر فيه مجال . وحاصل إعراب الكلمة المشرفة على هذا القول أن لا نافية للجنس و إله خبر مقدم مبني على الفتح لتركبه مع لا في محل رفع و إلا أداة حصر ملغاة لا عمل لها والله مبتدأ مؤخر مرفوع بضمة ظاهرة (قوله للنظر فيه مجال) أي للبحث فيه مدخل بأن يقال لو كان لا إله إلا الله من باب المبتدإ والخبر وأن الخبر مقدم على المبتدإ لم يصح قولهم لا طالعا جبلا إلا زيد بالنصب و يتعين أن يقال لا طالع جبلا إلا زيد بالرفع إذ لا وجه لنصب خبر المبتدإ مع أنهم إنما قالوا ذلك بالنصب لا بالرفع فقولهم ذلك بالنصب يبعد كونه من باب المبتدإ والخبر . لا يقال إن نصب طالعا بسبب كون لا عاملة عمل ليس فطالعا خبر مقدم وزيد اسمها مؤخر . لأنا نقول شرط عملها عمل ليس الترتيب وأن لا ينتقض النفي بإلا وأن لا يكون أحد معموليها معرفة ولاشك أن قولنا لا طالعا جبلا إلا زيد فاقد للشروط الثلاثة (قوله ولا يخفى ضعف هذا القول) أي للنظر الذي أشار له بقوله للنظر فيه مجال (قوله وأنه يلزم منه الخ) فيه أن الزمخشري مصرح بذلك ومتخذ لذلك مذهبا و يمنع الحصر في قولهم لا يبنى مع لا إلا المبتدأ وحينئذ فلا يصح قوله وأنه يلزم منه الخ المفيد أن هذا أمر لازم له والحال أنه ليس معترفا به مذهبا (قوله وهي لا يبنى معها إلا المبتدأ) أي إن الشأن الذي يبنى مع لا هو المبتدأ وعلى كلام الزمخشري يلزم بناء الخبر معها لا المبتدأ (قوله ثم لو كان الأمر كذلك) أي كما قال الزمخشري من أن لا إله إلا الله من باب المبتدإ

والخبر

في قولنا أقائم الزيدان فيكون المرفوع قد أغنى عن الخبر وقد قرر ذلك بأن إلها بمعنى مألوه من أله أي عبد فيكون الاسم المعظم مرفوعا على أنه مفعول أقيم مقام الفاعل فاستغنى به عن الخبر كما في قولنا ما مضروب إلا العمران وضعف هذا القول غير خفي لأن إلها ليس بوصف فلا يستحق عملا ثم لو كان إله عامل الرفع فيما يليه لوجب إعرابه وتنوينه لأنه مطول إذ ذاك وقد أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن بعض النحاة يجيز حذف التنوين في مثل ذلك وعليه يحمل قوله سبحانه وتعالى ـ لا غالب لكم اليوم من الناس ولا تثريب عليكم ـ وفي هذا الجواب نظر لأن الذي يجيز حذف التنوين في مثل ذلك يجيز إثباته أيضا ولا نعلم أن أحدا أجاز التنوين في لا إله إلا الله هذا آخر الكلام على توجيه الرفع وأما النصب فقد ذكروا له توجيهين أحدهما أن يكون على الاستثناء من الضمير في الخبر المقدر. الثاني أن يكون إلا الله صفة لاسم لا أما كونه صفة فهو لا يكون إلا إن كانت إلا بمعنى غير وقد عرفت أن الأمر إذا كان كذلك لا يكون الكلام دالا بمنطوقه على ثبوت الألوهية لله تبارك وتعالى

والخبر متقدم على المبتدإ (قوله لم يجز النصب) أي لأن النصب ينافي كونه من باب المبتدإ والخبر (قوله وقد جوزوه كما سيأتي) أي فتجويزهم للنصب يرد على الزمخشري وفيه أن الزمخشري إنما تعرض لتوجيه الرفع الذي هو الأكثر ولم يرد في القرآن غيره ولا يمنع النصب بل يجوزه و يوجه بتوجيه آخر وليس يجب أن يكون الاسناد في حالة النصب كالاسناد في حالة الرفع (قوله مرفوع بإله) على أنه نائب فاعل سد مسد الخبر. وحاصل الاعراب على هذا القول أن يقال لا نافية للجنس وإله اسمها منصوب و إلا أداة حصر ملغاة والله نائب فاعل سد مسد الخبر (قوله من أله) أي مأخوذ من أله بفتح الهمزة واللام والهاء (قوله أي عبد) بفتح العين والباء والدال و إذا كان إله مأخوذا من أله بمعنى عبد فيكون معناه مألوه أي معبود بحق فكأنه قيل لا معبود بحق إلا الله والله نائب فاعل معبود (قوله ليس بوصف) أي صريح بل هو جامد و إن كان وصفا تأويلا والذي يكتفى بمرفوعه عن الخبر إنما هو الوصف الصريح لأنه هو الذي يستحق العمل بخلاف غير الصريح فلا يستحق العمل و إن كان وصفا في المعنى (قوله ثم لو كان إله عامل الرفع) أي ثم على تسليم أن إله عامل الرفع في الاسم الواقع بعده كلفظ الجلالة هنا (قوله لوجب إعرابه) أي إعراب إله (قوله لأنه مطول) أي اتصل به شيء من تمام معناه وعندهم أن اسم لا إذا اتصل به شيء من تمام معناه بأن كان مضافا أو شبيها بالمضاف بأن عمل فيما بعده رفعا أو نصبا يسمى مطولا وممطولا و يعرب منونا وهنا إله قد عمل الرفع فيما بعده فهو شبيه بالمضاف فكان حقه أن ينصب وينون (قوله بأن بعض النحاة الخ) أي أن قولهم اسم لا إذا كان مطولا فإنه يجب نصبه مع التنوين يعني عند الجمهور وعند الأقل وهم البغداديون المطول يجب نصبه ولا يتعين تنوينه بل يجوز حذف تنوينه وما هنا محمول على مذهب الأقل (قوله في مثل ذلك) أي المطول (قوله وعليه) أي على مذهب البعض يحمل قوله تعالى ـ لا غالب لكم اليوم ـ وأجاب الجمهور القائلون بوجوب تنوين المطول بأن لكم متعلق بالخبر المحذوف أي لا غالب كائن لكم وليس متعلقا بغالب والاسم حينئذ مفرد لا مطول فقوله وعليه يحمل الخ غير لازم لما علمت (قوله ولا نعلم أن أحدا الخ) أي وحينئذ فلا يصح التخريج على مذهب الأقل المجوزين لحذف التنوين . وقد يقال إن عدم التنوين في لا إله إلا الله للتعبد بتلك الكلمة على هذه الهيئة وأما باعتبار القاعدة النحوية فيجوز التنوين فقوله إن الذي يجيز حذف التنوين يجيز إثباته مسلم و إثباته متأت في لا إله إلا الله بالنظر للقواعد النحوية ولكن منع منه مانع شرعي وهو التعبد تأمل (قوله هذا آخر الكلام على توجيه الرفع) وحاصله أن رفع الاسم المعظم إما على البدلية من الضمير في الخبر المحذوف أو من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ أو على أنه خبر للمبتدإ المركب من لا واسمها أو على أن إلا الله صفة لاسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ أو على أنه مبتدأ مؤخر أو على أنه نائب فاعل سد مسد الخبر هذا حاصل ما تقدم للشارح وكلها أقوال للبصريين وأما الكوفيون فيقولون إنه معطوف بإلا على اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ كما تقدم (قوله في الخبر المقدر) أي من مادة الوجود أو من مادة الامكان (قوله صفة لاسم لا) أي باعتبار محله لأنه مبني على الفتح في محل نصب وصفة المنصوب منصوب (قوله إذا كان كذلك) أي إذا كان إلا بمعنى غير (قوله لا يكون الكلام دالا بمنطوقه على ثبوت الألوهية لله) أي و إنما يكون دالا بمنطوقه على نفي الألوهية عن غير الله وأما دلالته على ثبوت الألوهية لله الذي هو المقصود الأعظم فهو بالمفهوم ولا يناسب أن يكون المقصود الأعظم مدلولا عليه بالمفهوم وغير الأعظم مدلولا عليه بالمنطوق وحينئذ فيكون جعل الاسم الكريم صفة لاسم لا مردودا لما يلزم عليه من كون المقصود الأعظم مدلولا عليه بالمفهوم وغير الأعظم

والمقصود الأعظم هو ثبوت الألوهيـة لله تعالى بعد نفيها عن غيره وعلى هذا فيمتنع هـذا التوجيه أعنى كون إلا الله صفة لاسم لا وأما التوجيه الأول فقالوا فيـه مرجوح وكان حقه أن يكون راجحا لأن الكلام غير موجب والمقتضى لعدم أرجحية البدل هنا أن الترجيح فى نحو ماقام القوم إلا زيدا إنما كان لحصول المشاكلة حتى لو حصلت المشاكلة فى تركيب استويا فيه نحو ماضربت أحدا إلا زيدا فمن ثم قالوا إذا لم تحصل مشاكلة

مدلولا عليه بالمنطوق هذا حاصله وقد يقال لا نسلم أن المقصود الأعظم ثبوت الألوهية لله بل نفى الألوهية عن غير الله لأنه المتنازع فيه بيننا و بين المشركين فانهم يقولون بوجود آلهة غـير الله ونحن ننفى إلهية غيره وأما ثبوت الألوهيـة له تعالى فهذا غير أعظم لأنه لانزاع فى ذلك بيننا و بينهم قال تعالى ـ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنّ الله ـ ولا عبرة بخـلاف المعطلة الذين عطلوا المصنوع من الصانع لمخالفة الدليل العقلى وذلك لما مر أنّ الحادث لولم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع المساواة والرجحان (قوله والمقصود الأعظم هو ثبوت الألوهيـة لله) أى وغـير الأعظم نفيها عن غيره (قوله وعلى هذا) أى على ماذكر من كون الكلام لا يكون دالا بمنطوقه على ثبوت الألوهية لله الذى هو المقصود الأعظم (قوله وأما التوجيه الأول) أى وهو النصب على الاستثناء من الضمير فى الخـبر المقدّم (قوله فقالوا فيه مرجوح) أى والراجح الرفع (قوله وكان حقـه أن يكون راجحا) أى وأنا أقول حقه الخ أى أن العلماء قالوا إن النصب مرجوح وأنا أقول حقـه أن يكون راجحا وذلك أن المشاكلة بين ماقبل إلا وما بعدها فى الاعراب تارة تحصل فى الـكلام الغير الموجب مع الاتباع ومع النصب على الاستثناء وتارة لاتحصل مع واحد منهما وتارة تحصل بالاتباع ولا تحصل بالنصب على الاستثناء ففى الأوّل يسـتوى النصب على الاستثناء والبدل كما إذا قلت ماضربت القوم إلا زيدا فيجوز جعل إلا زيدا منصوبا على الاستثناء ويصح نصبه على البدل من القوم لأن المشاكلة حاصلة على كل منهما . وفى القسم الثالث يترجح الاتباع على النصب على الاستثناء كما إذا قلت ماقام القوم إلا زيدا إذا أبدلت زيدا من القوم حصلت المشاكلة بينهما و إن نصبت زيدا على الاستثناء فاتت المشاكلة وفى القسم الثانى يترجح النصب على الاستثناء فى القياس على الابدال كما إذا قلت لا أحد إلا زيدا فاذا جعلت زيدا بدلا أومنصوبا على الاستثناء فلامشاكلة لعدم ظهور الاعراب فيما قبل إلا ولـكن النصب أولى ومثل لا أحد إلا زيدا لا إله إلا الله فيكون النصب فيه أرجح هذا حاصله . بقى شىء آخر وهو أن قوله فقالوا أى النحاة فيـه إنه مرجوح وكان حقـه أن يكون راجحا يفيد أن كون النصب راجحا هذا من عندياته ومن استظهاراته وأن النحاة لم يقولوا به و إنما قالوا بمرجوحيته وقوله بعد ذلك فمن ثم قالوا إذا لم تحصل مشاكلة فى الاتباع كان النصب أولى قالوا وفى هذا التركيب يترجح النصب الخ يفيد أن راجحية النصب مقولة لهم ففى عبارة الشارح تناف حيث نسب للنحاة أوّلا القول بمرجوحية النصب ثم نسب لهم ثانيا أرجحيته (قوله لأن الكلام غير موجب والمقتضى لعدم أرجحية البدل هنا الخ) جعل بعضهم قوله لأن الكلام غير موجب راجعا لقوله فقالوا فيه إنه مرجوح أى قالوا إن النصب مرجوح لأن الـكلام غير موجب أى والاستثناء من غير الموجب يجوز فيه النصب على الاستثناء و يجوز فيه الاتباع وهو المختار وجعل قوله والمقتضى الخ راجعا لقوله وكان حقه أن يكون راجحا فى الـكلام لف ونشر مرتب واختار بعضهم جعل قوله لأن الـكلام الخ علة لقوله وكان حقه أن يكون راجحا وقوله والمقتضى الخ من تمة ذلك التعليل والواو فيه واو الحال (قوله والمقتضى لعدم أرجحية البدل) أى على النصب على الاستثناء (قوله أن الترجيح) أى ترجيح البدل على الاستثناء (قوله لحصول المشاكلة) أى موافقة ماقبل إلا لما بعدها فى الحالة الاعرابية (قوله حتى لو حصلت المشاكلة فى تركيب) أى بغير التبعية كالنصب على الاستثناء مع التبعية (قوله استويا) أى الاتباع والنصب على الاستثناء وقد يقال لايستويان لأن الأصل النصب على الاستثناء (قوله فمن ثم) أى فمن أجل أن العلة فى ترجيح الاتباع على النصب على الاستثناء فى ماقام القوم إلا زيد حصول المشاكلة على الاتباع فقط وفى اسـتواء الأمرين فى قولك ماضربت القوم إلا زيدا حصول المشاكلة على كل منهما (قوله إذا لم تحصل مشاكلة

فى الاتباع) أى ولا فى النصب على الاستثناء كما فى لا أحد إلا زيد ولا إله إلا الله وذلك لعدم ظهور الاعراب فيما قبل إلا (قوله وفى هذا التركيب) أى وهو لا إله إلا الله (قوله ونقل عن الأبدى) بضم الهمز وتشديد الباء مفتوحة وكسر الدال وأتى بكلامه دليلا على أنه إذا لم يكن فى الاتباع مشاكلة فالأرجح النصب قياسا و إن كان مرجوحا سماعا (قوله وأحسن من رفعه على البدل) أى لأن إلا من أدوات الاستثناء فتعمل النصب ولا يعدل عن عملها النصب لغيره كالاتباع إلا لنكتة كالمشاكلة ولا مشاكلة هنا لأن المبدل منه سواء كان الضمير المستتر فى الخبر أو اسم لا باعتبار المحل لم يظهر فيه إعراب (قوله والذى يقتضيه النظر الخ) حاصله أن الذى يقتضيه النظر امتناع نصب الاسم الكريم على الاستثناء وامتناع رفعه أيضا على البدلية سواء جعل بدلا من الضمير المستتر فى الخبر أو من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ و يتعين رفعه على الخبرية كما هو القول الثانى من أقوال الرفع الخمسة المتقدمة . والحاصل أنه ذكر للنصب توجيهين فأبطل فيما مر أحدهما وهو الوصفية وأبطل هنا الثانى وهو النصب على الاستثناء وذكر أن للرفع خمسة أوجه أبطل فيما تقدم منها ثلاثة وهى ماعدا البدلية والرفع على الخبرية ثم أبطل هنا البدلية فتعين فيه الرفع على الخبرية وقوله والذى يقتضيه النظر أى السديد فحذف الصفة للعلم بها أو أن أل للكمال و إلا فما قاله غيره مما اقتضاه النظر أيضا إلا أن ماقاله نظر فى المقصود من الكلمة المشرفة ودلالتها على وجه أكمل ومتفق عليه بخلاف نظر غيره ثم إن هذا الذى ذكره هنا بيان لما اختاره أولا حيث قال و يظهر لى أنه أرجح من القول بالبدلية (قوله إن النصب) أى على الاستثناء وقوله بل ولا البدل أى بل ولا يجوز فيه الرفع على البدلية (قوله وتقرير ذلك الخ) أى تقرير إبطال النصب والبدلية . وحاصله أن الاستثناء إما من كلام تام موجب و إما من كلام تام غير موجب و إما من كلام غير تام وغير موجب فالأقسام ثلاثة وفى القسم الثالث إما أن يلاحظ المستثنى منه المقدر أو لا يلاحظ إنما يلاحظ أن ما بعد إلا هو معمول لما قبلها فمثال القسم الأول قام القوم إلا زيدا ومثال الثانى ماقام القوم إلا زيد ومثال الثالث ماقام إلا زيد والقسم الأول وهو قام القوم إلا زيدا معناه أن القوم ثبت لهم القيام وزيد انتفى عنه لأن الاستثناء من الاثبات نفى . والقسم الثانى وهو ماقام القوم إلا زيد معناه انتفى القيام عن القوم وثبت لزيد وهذا كله بناء على أن الاستثناء من النفى إثبات وعكسه فهو أى الاستثناء مفيد للحصر فى القسمين وأما على القول بأن ما بعد إلا مسكوت عنه فلا حصر فيهما . والحاصل أن القسم الأول وهو الاستثناء من الكلام التام الموجب والقسم الثانى وهو الاستثناء من الكلام التام غير الموجب فى إفادة كل منهما الحصر خلاف وأما القسم الثالث وهو قولك ماقام إلا زيد إن لاحظت المستثنى منه المقدر جرى فيه الخلاف الجارى فى القسم الثانى من أنه هل يفيد الحصر أم لا و إن لم تلاحظ المقدر بل لاحظت أن زيدا فاعل قام كان مفيدا للحصر قولا واحدا وصار زيد مرفوعا على الفاعلية وانتفى النصب على الاستثناء والرفع على البدلية فكذا يقال فى لا إله إلا الله إن جعل إلا الله خبرا صار بمنزلة جعل زيد من قولك ماقام إلا زيد فاعلا فيفيد الحصر باتفاق و إن جعل إلا الله بالرفع بدلا أو بالنصب على الاستثناء تعين ملاحظة المستثنى منه المقدر فيكون بمنزلة ماقام إلا زيد ملاحظا أن المستثنى منه مقدر وتقدم أن فى إفادته الحصر قولين فتحصل أنه إذا جعل إلا الله خبرا أفاد الحصر اتفاقا و إن جعل بدلا أو نصب على الاستثناء كان فى إفادة الحصر خلاف وحينئذ فيتعين الرفع على الخبرية ليكون مفيدا للحصر باتفاق هذا حاصل ماقاله ناظر الجيش موجها به مااختاره من تعين الرفع على الخبرية وامتناع النصب على الاستثناء وامتناع البدلية رفعت أو نصبت (قوله وذلك) أى و بيان ذلك أى و بيان إخراج مابعدها مما أفاده الكلام الذى قبلها (قوله ولم يكن شاركهم) الواو للحال وقوله فيما أسند إليهم أى وهو القيام (قوله ومن ثم) أى من هنا أى من أجل إخراج إلا لما بعدها مما يفيده الكلام

فى الاتباع كان النصب على الاستثناء أولى قالوا وفى هذا التركيب يترجح النصب فى القياس لكن السماع والأكثر الرفع ونقل عن الأبدى أنك إذا قلت لا رجل فى الدار إلا عمرا كان نصب عمرا على الاستثناء أولى وأحسن من رفعه على البدل هذا ما ذكروه والذى يقتضيه النظر أن النصب لا يجوز بل ولا البدل. وتقرير ذلك أن يقال إن إلا فى الكلام التام الموجب نحو قام القوم إلا زيدا متمحضة للاستثناء فهى تخرج ما بعدها مما أفاده الكلام الذى قبلها . وذلك أن هذا الكلام إنما قصد به الاخبار عن القوم بالقيام ثم إن زيدا منهم ولم يكن شاركهم فيما أسند إليهم فوجب إخراجه وكذا حكم إلا فى الكلام التام غير الموجب أيضا نحو ماقام القوم إلا زيدا ومن ثم

كان نحو هذا التركيب مفيدا الحصر مع أنها للاستثناء أيضا لأن المذكور بعد إلا لابد أن يكون مخرجا من شيء قبلها فان كان ماقبلها تاما لم يحتج إلى تقدير و إلا فيتعين تقدير شيء قبل إلا حتى يحصل الاخراج منه و إنما أحوج لهذا التقدير تصحيح المعنى فتبين من هذا المعنى الذى قلناه أن المقصود فى الكلام الذى ليس بتام إنما هو اثبات الحكم المنفى قبل إلا لما بعدها وأن الاستثناء ليس بمقصود ولهذا اتفق النحاة على أن المذكور بعد إلا فى نحو ما قام إلا زيد معمول للعامل الذى قبلها ولا شك أن المقصود من هذا التركيب الشريف أمران وهما نفى الألوهية عن كل شيء سوى الله واثباتها لله تعالى كما تقدم و إذا كانت إلا مسوقة لمحض الاستثناء لايتم هذا المطلوب سواء نصبنا أو أبدلنا وذلك أنه لاينصب ولايبدل إلا إذا كان الكلام الذى قبل إلا تاما ولايتم إلا بتقدير خبر محذوف وحينئذ ليس الحكم بالنفى على ما بعد إلا فى الكلام الموجب و بالاثبات فى غير الموجب مجمعا عليه اذ لايقول بذلك الامن مذهبه أن الاستثناء من يكون الاثبات نفى ومن النفى اثبات ومن ليس مذهبه ذلك يقول ان مابعد إلا مسكوت عنه فكيف يكون قول لا اله الا الله توحيدا

قبلها (قوله كان نحو هذا التركيب) أى قام القوم إلا زيدا وما قام القوم إلا زيدا وكان الأولى أن يقول كان كل من هذين التركيبين (قوله مفيدا للحصر) أى على أحد القولين من أن الاستثناء من النفى إثبات ومن الاثبات نفى وأما على القول بأن ما بعد إلا مسكوت عنه فلا يكون واحد من التركيبين مفيدا للحصر كذا قرر شيخنا العدوى كلام الشارح وقال الشيخ الملوى كأن فى كلام ناظر الجيش نقصا لأن قوله ومن ثم الخ لايترتب على ماقبله وكأنه قال وأما فى الكلام الناقص فالمقصود إثبات ماقبل إلا لما بعدها نحو ماقام إلا زيد ومن ثم الخ وعلى هذا فالمراد بهذا التركيب ماقام إلا زيد (قوله مع أنها للاستثناء أيضا) أى كما أفادت الحصر والضمير فى أنها لإلا (قوله لأن المذكور الخ) علة لقوله مفيدا للحصر (قوله فان كان ماقبلها تاما) أى سواء كان موجبا كالمثال الأول أو منفيا كالمثال الثانى (قوله و إلا فيتعين الخ) أى و إلا بأن كان غير تام كما فى ماقام إلا زيد (قوله حتى يحصل الاخراج منه) حتى تعليلية أى لأجل أن يحصل الاخراج منه (قوله و إنما أحوج لهذا التقدير تصحيح المعنى) كان الأولى أن يقول و إنما أحوج لهذا التقدير رعاية حق الاستثناء لأن الأصل فى إلا الاخراج من شيء يعنى وهذا المقدّر ليس ملتفتا له فى نفس الأمر و إنما الملتفت له ثبوت الحكم لما بعد إلا هذا كلامه وكان الأحسن أن يفصل كما قلنا بأن يقول و إن كان غير تام وغير موجب تارة يلاحظ المستثنى منه المقدّر فيجرى فيه ماجرى فى التام غير الموجب وتارة لايلاحظ ذلك المقدّر وحينئذ يفيد الحصر اتفاقا (قوله فتبين من هذا) أى من قوله و إنما أحوج لذلك تصحيح المعنى أى أن المحوج للمقدّر هو رعاية القاعدة فى إلا من أنها تخرج شيئا من شيء وليس منظورا له فى نفس الأمر بل المنظور له إثبات الحكم لما بعد إلا وهو عين الحصر وأما الاستثناء وهو الاخراج من ذلك المقدر فهو غير مقصود (قوله ولهذا) أى ولكون الاستثناء غير مقصود (قوله معمول للعامل الخ) أى ولم يجعل المعمول له المستثنى منه المقدر لما علمت من أنه غير ملتفت إليه و إن كان يقدر رعاية لحقّ الاستثناء (قوله من هذا التركيب) أى وهو لا إله إلا الله (قوله أمران وهما نفى الألوهية الخ) فيه أنه إن دل دليل من صاحب الشرع على ماقاله من أن المقصود من الكلمة المشرفة الأمران المذكوران أو ثبت ذلك بالاجماع فمسلم و إلا فلقائل أن يقول المقصود منها إنما هو الأمر الأول لأن المقصود بها الردّ على عبدة الأصنام فى ادّعاء ألوهيتها وأما الأمر الثانى فلم ينكروه و يؤيده تقديم النفى فيها فان للتقديم مزية وذلك يؤذن بأهميته و إلا كان يكتفى بتقديم الاثبات بأن يقال الله إله لاغيره (قوله لمحض الاستثناء) أى الاستثناء الخالص عن إفادة الحصر وذلك فيما عدا الخبرية والفاعلية فيصدق بالبدلية (قوله لايتم هذا المطلوب) أى وهو الحصر أعنى نفى الألوهية عن غير الله و إثباتها لله بل إنما يستفاد نفى الألوهية عن غير الله فقط وأما إثباتها لله ففيه خلاف فقوله لايتم أى باتفاق فلا ينافى أنه يتم على أحد القولين بخلاف مالو أعربناه خبرا فيتم المطلوب اتفاقا (قوله ليس الحكم بالنفى) أى الذى هو الحصر المطلوب (قوله مسكوت عنه) أى مسكوت عن حكمه فلم يحكم عليه بشيء فالكلام على حذف مضاف . وسبب الخلاف هو أن الاخراج بالأهل هو من المحكوم به كالقيام مثلا أو من الحكم قال بالأول الجمهور وقال بالثانى الحنفية وعليه يكون ما بعد إلا مخرجا عن حكم المتكلم فيكون مسكوتا عن حكمه مثلا الكلمة المشرفة فيها الحكم على ما قبل إلا بنفى وجود إلهية غيره تعالى ومن يقول بأن الاستثناء من النفى إثبات يقول بثبوت إلهيته تعالى من الكلمة المشرفة لأن نقيض النفى الاثبات ومن يقول ما بعد إلا لم يحكم عليه كان مسكوتا عنه بالنسبة إلى نقيض ما قبلها . ويحتمل أن لايحكم عليه (قوله فكيف يكون الخ) أى فلا

يكون لاإله إلاالله مفيدا للتوحيد أى باتفاق لأنه على القول بأن الاستثناء من النفى لايفيد الاثبات يصير مابعدإلاغير محكوم عليه بشىء ألبتة وقدأجمعوا على أن لاإله إلاالله مفيدة للتوحيدالذى هو ثبوت الألوهية لله ونفيها عما سواه . والحاصل أنه على الاستثناء يلزم أن يكون فى إفادة لاإله إلاالله التوحيد خلاف والحال أنه مجمع على إفادتها للتوحيد . والصواب أن يجعل الاستثناء مفرغا ومابعد إلاخبرا كما صححه ناظرالجيش (قوله قلت وفيه نظر) قد تقدم أن إلا فى لا إله إلا الله ان جعلت لمحض الاستثناء فلا يكون الكلام مفيدا للمطلوب وهو ثبوت الألوهية لله ونفيها عن غيره سواء نصبنا أوأبدلنا إلاعلى قول من يقول إن الاستثناء من النفى إثبات لاعلى قول من يقول إن مابعدإلامسكوت عنه وحينئذ فلاتكون لاإله إلاالله مفيدة للتوحيداتفاقاوالحال أنهامفيدة للتوحيد إجماعا . وحاصل هذا النظر أن ماذكرته من أن لاإله إلاالله لاتفيد الحصر المطلوب إلاعلى أحد القولين هذا بالنظر للغة . وأمابالنظر للعرف فهى مفيدة للحصر اتفاقاولايلزم من عدم دلالتها على التوحيدلغة عدم دلالتها عليه فى عرف الشرع على أنه لايحتاج للحصر لأن إثبات الألوهية لله هذا أمر مسلم لانزاع فيه ولايحتاج لافادة الكلمة الشريفة له (قوله بحسب دلالة العرف) أى فالعرف نقلها من معناها اللغوى الذى هو نفى الألوهية عن غيره تعالى لمعنى آخر وهو الاثبات والنفى معا وهذا البحث للدمامينى فى كلام ناظرالجيش (قوله وإنما كفر من كفر) أى من المشركين وقوله بزيادة إله أى بتجويزهم التعدد فى حقيقة الإله وأنه لايمتنع أن يوجد منها أفراد (قوله فنفى ماعداه) مبتدأ وقوله هو المحتاج إليه خبره (قوله وبه) أى بنفى ماعداه تعالى المضموم لثبوت الألوهية لمولانا الحاصل عند جميع العقلاء يحصل التوحيد وفى قوله جميع العقلاء تعريض بالمعطلة الذين يعطلون المصنوع عن الصانع وأنهم كالمجانين لمخالفتهم للأدلة العقلية لأنه لوحدث الممكن بنفسه بدون صانع لزم اجتماع الضدين الرجحان والمساواة وهو باطل (قوله اعترضناه) أى بقوله قلت وفيه نظر (قوله فتعين الخ) أى و إذا بطل كون إلا فى لا إله إلا الله لمحض الاستثناء لما يلزم عليه أن لا إله إلا الله لاتفيد التوحيد اتفاقا تعين الخ (قوله مسوقة الخ) أى فهى أداة حصر ملغاة وليست للاخراج وأشار بهذا إلى أن المقصود بها قصر الألوهية المنفية قبل إلا لما بعدها وهو الاسم الأعظم بعد نفيها عن غيره فتكون من قصر الصفة على الموصوف قصر أفراد ردا على من زعم الشركة فى الألوهية (قوله قلت كلامه الخ) هذا بحث من الشارح مع ناظر الجيش . وحاصله أن المأخوذ من كلام ناظرالجيش المتقدم أن الخلاف فى ماقام إلا زيد أى هل هو يفيدالحصر أولا إنما هو إذا لوحظ المقدر . أما لوجعل زيدا فاعلا فلاخلاف فى إفادته القصر فرد الشارح عليه بأن الخلاف جار فيه أيضا فكما أنه جار فى غير المفرغ جار فى المفرغ (قوله أم لا) أى أوليس الاستثناء من النفى إثباتا بل مابعد الامسكوت عنه لم يحكم عليه بشىء (قوله وظاهر كلام الرازى الخ) إنما عبر بظاهر لأن كلامه ليس نصا فى المراد بل محتمل (قوله ولهذا) أى ولأجل كون الخلاف عاما فى المفرغ وغيره أوردوا أى اعترضوا على القائل بأن الاستثناء من النفى ليس باثبات بل مابعد الامسكوت عن حكمه بأنه يلزم على ذلك أنه لايحصل التوحيد بكلمة الشهادة مع أنه يحصل بها التوحيد اتفاقا فقد أطلقوا فى الاعتراض ولم يخصوه بما اذا كان الاستثناء من الكلام التام فاطلاقهم ظاهر فى أنه لافرق بين المفرغ وغيره فى جريان الخلاف خلافا لما يفيده كلام ناظر الجيش من أن الخلاف فى غير المفرغ فقط (قوله وأجيب) أى عن ايرادهم (قوله بما ذكرناه من النظر) أى من افادتها للتوحيد اتفاقا بالنظر لعرف الشرع لا بالنظر للغة (قوله محتوية على نفى) وهو لااله وقوله و إثبات أى وهو إلا الله

وانما كفر من كفر بزيادة إله آخر فنفى ماعداه تعالى من الآلهة على هذا هو المحتاج إليه وبه يحصل التوحيد فتأمله ، ثم قال ناظر الجيش بناء منه على ماظهر له من البحث الذى اعترضناه فتعين أن تكون إلا فى هذا التركيب مسوقة لتصد إثبات مانفى قبلها لما بعدها ولا يتم ذلك إلا بأن يكون ما قبلها غير تام ولا يكون غير تام الا بأن لا يقدر قبل الاخبر محذوف واذالم يقدر خبر قبلها وجب أن يكون مابعدها هو الخبر هذا هو الذى تركن النفوس اليه وقد تقدم تقرير صحة كون الاسم المعظم فى هذا التركيب هو الخبر قلت كلامه هذا يقتضى أن الخلاف فى كون الاستثناء من النفى اثباتا أم لا لايدخل الاستثناء المفرغ وظاهر كلام الرازى وكثير من الأصوليين دخول ذلك الخلاف فيه ولهذا أوردوا على القائل بأن الاستثناء من النفى ليس باثبات أنه يلزم على هذا أن لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة. وأجيب بما ذكرناه من النظر قبل فى بحث ناظر الجيش هذا آخر مايتعلق بتحصيل إعراب هذه الكلمة الشريفة على الاختصار وبالله تعالى التوفيق. وأمامعنى هذه الكلمة فلاشك أنها محتوية على نفى واثبات

وأتى بإلا لقصر حقيقة الاله عليه تعالى بمعنى أنه لا يمكن أن توجد تلك الحقيقة لغيره تعالى لاعقلا ولا شرعا وحقيقة الاله هو الواجب الوجود المستحق للعبادة ولا شك أن هذا المعنى كلى أى يقبل بحسب مجرد إدراك معناه أن يصدق على كثيرين لكن البرهان القطعى دلّ على استحالة التعدّد فيه وأن معناه خاص بمولانا جلّ وعز فقط فالاسم المعظم المذكور بعد حرف الاستثناء ليس هو بمعنى الإله فيكون كليا بل هو جزئى علم على ذات مولانا جلّ وعز لايقبل معناه التعدد ذهنا ولا خارجا ولو كان معنى الله كمعنى الاله لزم استثناء الشىء من نفسه ولزم أن لايحصل توحيد من هذه الكلمة المشرفة وكذا لو كان معنى الإله جزئيا مثل الاسم المعظم لزم أيضا استثناء الشىء من نفسه والتناقض فى الكلام باثبات الشىء ثم نفيه . والحاصل أن المعانى المقدرة عقلا فى هذه الكلمة باعتبار معنى المستثنى منه والمستثنى أربعة ثلاثة منها باطلة والرابع ينقسم قسمين أحد قسميه باطل والآخر هو الذى يصح من الأقسام كلها فالثلاثة الباطلة أن يكونا جزئيين أو كليين أو الأول جزئيا والثانى كليا

(قوله فالمنفى كل فرد الخ) أى بطريق اللزوم والافالنفى منصبّ على الحقيقة و يستلزم نفيها نفى كل الأفراد كما يدل عليه قوله الآتى والمثبت من تلك الحقيقة ولم يقل والمثبت من تلك الأفراد فرد واحد ولو قال الشارح فالمنفى حقيقة الاله من حيث تحققها فى كل فرد غير الله والمثبت من تلك الحقيقة المنفية فرد واحد كان أظهر (قوله لقصر حقيقة الاله الخ) أى الواجب الوجود المستحق للعبادة أى فهو من قصر الصفة على الموصوف قصر إفراد ردّا على المشركين المعتقدين للشركة فالألوهية صفة والمولى موصوف بها . و يمكن أن يجعل القصر هنا من قصر التعيين ومن قصر القلب أيضا فقصر التعيين نظرا لمن يتردّد فى الاله هل هو الله أو غيره كاللات والعزى مثلا وقصر القلب نظرا لمن يعتقد أن الاله فرد آخر غير الله . ثم إن قوله لقصر حقيقة الخ ظاهر فى أن الاستثناء مفرغ وهو خلاف ماقاله فى صدر فصل الاعراب من أن الكلام على تقدير موجود أو فى الوجود إلا أن يقال ماهناك على قول وماهنا على قول آخر (قوله لاعقلا ولاشرعا) أى لابالدليل العقلى ولابالدليل الشرعى لأن كلامنهما يدل على أن الاله واحد والشرعى يدل على أنه هو الله (قوله وحقيقة الاله) أى مفهومه وتعريفه الرسمى وليس المراد مفهومه الذاتى لأنه مجهول لنا لايمكن وقوفنا واطلاعنا عليه وأيضا وجوب الوجود واستحقاق العبادة خارجان عنه يفيدان تمييزه (قوله بحسب مجرّد إدراك معناه) أى بحسب إدراك معناه المجرّد عن دليل الوحدانية (قوله أن يصدق الخ) أن وما دخلت عليه مؤوّلة بمصدر مفعول لقوله يقبل (قوله القطعى) وصف كاشف لأن البرهان لا يكون إلا قطعيا أى مقطوعا بمقدماته فالوصف لبيان الواقع أو أنه أتى به دفعا لما يتوهم أن المراد بالبرهان الدليل (قوله فيكون كليا) تفريع على المنفى أى حتى يكون كليا (قوله لا يقبل معناه التعدّد ذهنا ولا خارجا) أما عدم قبوله التعدّد خارجا فلقيام برهان التمانع على ذلك . وأما عدم قبوله ذهنا فلكونه جزئيا والجزئى يمنع تصوّره من صدقه على كثيرين . إن قلت التصوّر حضور الصورة فى الذهن والبارى جلّ وعلا لاصورة له . أجيب بأن المراد أنه لا يقبل التعدد ذهنا على تقدير تصوّره (قوله ولو كان معنى الله كمعنى الاله) أى بأن كان الله كليا معناه الواجب الوجود المستحق لجميع العبادة (قوله لزم استثناء الشىء من نفسه) أى ولزم أيضا التناقض بسبب نفى الاله ثم إثباته ولزم أن لايحصل التوحيد بالكلمة المشرفة وهذه اللوازم الثلاثة إذا جعل كل من الاله والله كليا . وأما إذا جعل كل منهما جزئيا لزم الأمران الأوّلان دون الثالث لحصول التوحيد بالكلمة المشرفة حينئذ لأنه أثبت الفرد المعبود بحق بقوله إلا الله (قوله ولزم أن لايحصل توحيد) وجه لزومه هو أن الاله إذا كان كليا فالكلى يحتمل الكثرة فلاتفيد الكلمة أن المتكلم بها موحد (قوله لزم أيضا استثناء الشىء من نفسه) فيه أن الكلام إن كان تاما بتقدير موجود أو فى الوجود فالاستثناء ليس من إله وإنما هو من الضمير فى الخبر و إن كان مفرغا فالاستثناء من مقدر أحوج إليه رعاية حق الاستثناء فأين استثناء الشىء من نفسه . وأجيب بأن الضمير فى المعنى عين مرجعه ووجه بطلان اللازم الذى هو استثناء الشىء من نفسه مافيه من التناقض بسبب نفى الشىء ثم إثباته (قوله والتناقض فى الكلام) يحتمل أن يكون العطفُ للتفسير و يحتمل أنه ليس للتفسير وأن وجه امتناع استثناء الشىء من نفسه هو أنه لا يفيد وسبب عدم الافادة التناقض . إن قلت هل التناقض هنا بين مفردين أو بين قضيتين . قلت بين قضيتين إحداهما مذكورة والأخرى نابت إلا منابها كما تنوب لفظة نعم عنها وكأنه قيل لا إله موجود الا اله موجود . واعلم أن التناقض إنما يلزم على قول من يرى أن الاستثناء من النفى ايجاب . أما على قول من يرى أن ما بعد الا مسكوت عنه فلا يلزم عليه التناقض (قوله ثم نفيه) ثم هنا للترتيب فى الاخبار والافالنفى فى الكلمة المشرفة سابق على الاثبات (قوله أو الأول جزئيا والثانى

كليا) بطلان هذا القسم من حيث الاستثناء المستغرق ومن حيث إنه لايحصل معه توحيد (قوله لما يلزم عليه من الكذب) قد يجاب بأن هذا القائل نزل تلك المعبودات منزلة العدم فالأولى فى رد هذا القسم أن يقال إنه يلزم عليه عدم تعيين المثبت هل هو معبود بحق أو باطل (قوله و إن كان المراد الخ) ماذكره من أن الإله معناه المعبود بحق تفسير له بحسب المقام وأما بحسب الوضع فمعناه المعبود مطلقا لأنه مأخوذ من أله إذا عبد كما مر (قوله والمعنى على هذا) أى على كون الإله كليا معناه المعبود بحق والاسم المعظم علم للفرد الموجود منه والجار والمجرور فى قوله له متعلق بالعبودية لأنه مصدر بمعنى الخضوع له (قوله موجود أو فى الوجود) إشارة لخبر لاو إنما قدره من مادة الوجود ولم يقدره من مادة الامكان كممكن أو فى الامكان لأنه المفيد لوجود الله دون الثانى وقد مر مايتعلق بذلك وعلم مما ذكره الشارح من المعنى أن الاستثناء فى الكلمة المشرفة متصل لأن المستثنى بعض ماتناوله مفهوم المستثنى منه وهو إله لكن المفهوم لابحسب الوضع بل بحسب المقام وهو الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد وأما القول بأن الاستثناء هنا لايتصف بالاتصال ولا بالانقطاع فلاوجه له فان كان لتوهم أنه لايقال إن المستثنى بعض المستثنى منه فقد صرحوا قاطبة بتجويز البدلية وأنه بدل بعض والمراد أنه بدل بعض من مفهوم المستثنى منه ولو نظر لمثل هذا لمنع إطلاق لفظ الاستثناء لأن معناه الاخراج وهو فرع لقبول الدخول فاعرف الحق ولا تصغ لكل مايقال اهـ يس (قوله و إن شئت قلت) يحتمل أن يكون كل من التفسيرين للكلمة المشرفة مبنيا على كون الاله معناه المعبود بحق فيكون قوله و إن شئت قلت فى معنى الإله الخ أى بناء على أن الإله معناه المعبود بحق وعلى هذا الاحتمال فالتفسير الأول أقرب إلى المعنى لأن الإله مأخوذ من أله إذا عبد والتفسير الثانى تفسير باللازم لأنه يلزم من كونه مستحقا للعبادة استغناؤه عن كل ماسواه وافتقار كل ماعداه إليه و يحتمل أن يكون التفسير الثانى مبنيا على معنى آخر للإله وهو السيد المرتفع عظيم الشأن أخذا من قولهم لاه يلوه إذا ارتفع و يقال لاهت الشمس إذا ارتفعت ولاشك أن لازم ذلك الاستغناء عن الغير وافتقار الغير إليه والحاصل أن الإله إن أخذ من أله إذا عبد كان معنى الإله المعبود بحق وكان معنى الكلمة المشرفة المطابقى لامستحق للعبودية بحق إلا الله وكان المعنى الثانى وهو لامستغنى عن كل ماسواه ومفتقر إليه كل ماعداه إلا الله تفسيرا باللازم و إن أخذ الإله من لاه إذا ارتفع كان معنى الإله المرتفع عظيم الشأن وكان معنى الكلمة المشرفة المطابقى لاسيد مرتفع عظيم الشأن إلا الله وكان المعنى الثانى وهو لامستغنى عن كل ماسواه ومفتقر إليه كل ماعداه تفسيرا باللازم (قوله وهو أظهر من المعنى الأول وأقرب منه) أى باعتبار اندراج العقائد تحته بخلاف المعنى الأول فان أخذ العقائد تحته فيه خفاء و إن كان يصح أيضا لأن العبادة ترجع للتذلل والخضوع والافتقار إليه إما بلسان الحال أو بلسان المقال وسيأتى التنبيه على أنه يصح أخذ العقائد كلها من الافتقار إليه تعالى (قوله وهو أصل له) أى والمعنى الثانى أصل للأول لأنه لايستحق الخ وقد يقال ماذكره فى توجيه الأصالة قد يدعى عكسه أيضا فيقال لايستغنى عن كل ماسواه و يفتقر إليه كل ماعداه إلا من استحق أن يعبد أى يذل له كل شىء لأن ذلة كل شىء له تستلزم استغناءه والافتقار إليه . فان قلت المراد من الكلمة المشرفة الرد على المشركين عبدة الأصنام والأوثان والتنبيه على خطئهم فى عبادتها وذلك لايحصل بهذا المعنى الذى اختاره المصنف للكلمة المشرفة، نعم يحصل الرد على التفسير الأول. قلت الاستغناء الذى فسر به المصنف لازم لمعنى الاله سواء قلنا إنه المعبود بحق أو قلنا إنه المرتفع عظيم الشأن فيكون من باب الكناية و يجوز فيها إرادة اللازم والملزوم فاذا أريد نفى وجود الاله غير الله مع لازمه وهو الاستغناء والافتقار المذكوران حصل الرد على المشركين فى ادعائهم إلهية أصنامهم وصح ماقاله المصنف (قوله أحسن من الأولى) أى من حيث إنها أظهر وأقرب منها من اندراج العقائد تحتها فقوله و بها ينجلى

كليا والرابع عكس الثالث وهو أن يكون الأول كليا والثانى جزئيا فان كان المراد بالكلى الذى هو الاله مطلق المعبود لم يصح لما يلزم عليه من الكذب لكثرة المعبودات الباطلة و إن كان المراد بالاله المعبود بحق صح فاذن لايصح من هذه الأقسام كلها إلا أن يكون إله كليا بمعنى المعبود بحق والاسم المعظم علم للفرد الموجود منه والمعنى على هذا لامستحق للعبودية له موجود أو فى الوجود إلا الفرد الذى هو خالق العالم جل وعلا و إن شئت قلت فى معنى الاله هو المستغنى عن كل ماسواه والمفتقر إليه كل ماعداه وهو أظهر من المعنى الأول وأقرب منه وهو أصل له لأنه لايستحق أن يعبد أى يذل له كل شىء إلا من كان مستغنيا عن كل ماسواه ومفتقرا إليه كل ماعداه فظهر أن العبارة الثانية أحسن من الأولى

و بها يجلى اندراج جميع عقائد الايمان تحت هذه الكلمة الشريفة ويتسع بها صدر المؤمن لفيضان أنوار المعارف ويكون على ساحل النجاة والأمن من كل خبط وقع في معنى هذه الكلمة المشرفة ويدخل الضعيف والقوى فى روضة هذه الكلمة المشرفة يمرح فى أزهارها و يتنزه فى سلسبيل أنهارها ويجتنى من ثمار معارفها ويسمع من تغريد أطيار هداياتها ما كتب له ولهذا اخترنا فى أصل العقيدة التفسير بها لهذه الكلمة المشرفة قال المقترح فى الأسرار العقلية فى معنى هذه الكلمة المشرفة ما نصه: ولفظ الاستثناء فى الحقيقة ليس جاريا على ظاهر ما يفهمه كل قاصر

الخ عطف علة على معلول (قوله و بها) أى بالعبارة الثانية (قوله لفيضان الخ) أى لكثرة المعارف الشبيهة بالأنوار الحاصلة فى قلبه منها وقوله و يتسع أى إتساعا معنويا لأنه عند حصول المعارف أى العقائد فى قلبه من ذلك المعنى يصير قلبه متسعا فالمراد بصدره قلبه (قوله على ساحل النجاة) شبه النجاة ببحر على طريق المكنية والساحل تخييل (قوله والأمن من كل خبط الخ) أى و يكون على ساحل الأمن وظاهره أن الناس اختلفوا فى معنى هذه الكلمة المشرفة فمنهم من أصاب فى بيان معناها ومنهم من أخطأ قال السكتانى ولم أعرف هذا الخبط فانظره وقال شيخنا لم يتبين لنا ولا لأشياخنا هذا المعنى الذى وقع فيه الخبط لكن المصنف مطلع وثقة وقال الملوى لعله أراد به القول بأن المنفى مطلق المعبود وماينشأ عنه من الفساد كما يأتى قريبا فى بيان كلام المقترح (قوله و يدخل الضعيف والقوى) عطف على قوله ينجلى أى و بها يدخل الضعيف الخ المراد بالقوى شديد الفهم والمراد بالضعيف ضعيف الفهم لا بليد الطبع جدا لأن البليد لايدخل فى روضة هذه الكلمة المشرفة المصوّر بالمعنى الذى اختاره لأن دلالته على العقائد بالالتزام والبليد جدا لايتفطن لأخذ اللوازم من الملزومات بخلاف ضعيف الفهم الذى هو غير بليد فانه قد يتفطن . والحاصل أن المعنى الثانى يشترك فى فهم العقائد منه من كان شديد الفهم ومن كان ضعيفه بخلاف المعنى الأوّل فان أخذ العقائد منه إنما يكون لمن هو قوى الفهم (قوله فى روضة) المراد بالروضة المعنى الثانى الذى اختاره والمراد بدخول القوى والضعيف فى معنى هذه الكلمة المشرفة فهمهما العقائد من معناها المذكور (قوله يمرح) أى كل منهما وقوله فى أزهارها المراد بأزهارها التجليات والمعارف الناشئة من كثرة ذكرها وفهم معناها فشبه المعارف بالأزهار بجامع الرغبة فى كل واستعار لها استعارة مصرحة (قوله فى سلسبيل أنهارها) المراد بأنهارها المعارف والتجليات و إضافة سلسبيل للأنهار من إضافة المشبه به للمشبه والسلسبيل عين فى الجنة فشبه المعارف الناشئة من كثرة ذكرها وفهم معناها بتلك العين (قوله من ثمار معارفها) أى من معارفها الشبيهة بالثمار و يحتمل أنه شبه العظيم من المعارف بالثمار واستعار الثمار لها على طريق الاستعارة المصرحة (قوله من تغريد الخ) التغريد بالغين المعجمة أصوات الطيور المطربة و إضافة أطيار للهداية من إضافة المشبه به للمشبه وكأنه قال و يسمع من صوت هدايتها المطرب الشبيه بالأطيار . والحاصل أنه شبه الهداية بالأطيار ولاحظ أن الهداية لها صوت يشبه صوت الأطيار (قوله ما كتب له) يتنازعه العوامل الأربعة قبله وهى يمرح و يتنزه و يجتنى و يسمع والمراد بالكتابة التقدير أى يمرح كل منهما فى أزهارها القدر الذى كتب له و يتنزه كل منهما فى أنهارها الشبيهة بالسلسبيل القدر الذى كتب له وكذا يقال فى الباقى (قوله ولهذا) أى ولأجل كون العبارة الثانية أحسن من الأولى و يصح تعلقه بقوله و يدخل الخ ولأجل دخول القوى والضعيف فى ذلك المعنى (قوله قال المقترح) بفتح الراء كنيته أبو العزى ولقبه تقى الدين وقيل فيه المقترح لأنه كان يحفظ كتابا فى الجدل يقال له المقترح فلقبه الطلبة بذلك لملازمته له والأسرار العقلية اسم عقيدة له ستنبط فيها العقائد من كلمات خمس وهى سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم (قوله ولفظ الاستثناء الخ) التصد بهذا الكلام دفع مايتوهمه القاصر من التناقض فى الاستثناء لأن ظاهره نفى كل فرد من أفراد الاله و إخراج الفرد الواحد بعد أن شمله النفى الذى قبل أداة الاستثناء وهذا باطل إذ يلزم منه كون المتلفظ بالكلمة المشرفة كافرا لنفيه كل إله لأنه تعطيل وكونه مؤمنا لتداركه ذلك باثبات الفرد الواحد الذى هو خالق العالم لاتيانه بأداة الاستثناء وذلك أى كون المتلفظ بالكلمة المشرفة مؤمنا كافرا باطل باجماع لأن القصد بها الايمان فقط لا الكفر والايمان وإلا كان كل متلفظ مرتدا تائبا و يجرى عليه أحكام الارتداد بحيث تبين زوجته ولا ترجع

له إلا بعقد جديد و بحيث يحكم بإحباط عمله ولا يقول بذلك أحد فدلّ ذلك على أنّ ذلك الظاهر غير مراد وسيسمع المراد منه (قوله من أنه نفى) أى لجميع الآلهة وقوله و إثبات أى لفرد منها بعد أن شمله النفى قبل أداة الاستثناء (قوله إذ يلزم منه) أى من جريانه على ظاهره وقوله هنا أى فى لا إله إلا الله (قوله كفر و إيمان) أى لأنّ قوله لا إله يفيد الكفر لأنه نفى لجميع أفراد الإله ومن جملتها المولى وقوله إلا الله يفيد الايمان حيث أثبت الفرد الواحد الخالق للعالم وكون المتلفظ بالكلمة المشرفة كافرا مؤمنا وتجرى عليه أحكام المرتد لا يقول بذلك أحد وحينئذ فظاهر الاستثناء غير مراد (قوله وقد قال الفقهاء الخ) أتى بهذا دليلا على أنّ ظاهر الاستثناء غير مراد ووجه الاستدلال أن المتلفظ بقوله علىّ عشرة إلا ثلاثة مقرّ ولا يؤاخذ عند الفقهاء إلا بسبعة وهذا يدل على أنّ الاستثناء ليس على ظاهره من نفى الثلاثة بعد الاقرار بها فى جملة العشرة إذ لو كان على ظاهره للزمه العشرة ولا يقبل منه إخراج الثلاثة بعد الاعتراف بها لأنه يعدّ فيها نادما وذلك يبطل حكم الاقرار بها . إن قلت الاستثناء فى الكلمة المشرفة من النفى وفى كلام المقرّ من الاثبات فلا يصح الاستدلال . قلت القصد من ذكر ما للفقهاء الدلالة على أن ظاهر الاستثناء غير مراد ثم ذلك لا يختلف فلا فرق بين كون الاستثناء من الاثبات أو من النفى (قوله إذ يلزم) أى من كونه مقرّا بعشرة ونفى منها ثلاثة أنه لا يقبل منه ذلك النفى لأنه من باب التعقيب بالرافع وهو لا يفيد لأنه يعدّ ندما كما إذا قال له علىّ عشرة من ثمن خمر فتلزمه العشرة ولا عبرة بقوله من ثمن خمر (قوله نعم للسبعة عبارتان) أراد بالسبعة العدد المعلوم وقوله عبارتان سبعة أى لفظ سبعة . والحاصل أن المراد بالسبعة الأولى المعبر عنه وبالسبعة الثانية العبارة (قوله لكن صيغة النفى الخ) استدراك على محذوف والتقدير وكذلك هنا لاثبات الوحدانية لله صيغتان لكن صيغة النفى وهى لا إله إلا الله أبلغ من صيغة الاثبات وهى الله إله واحد لأن قولك الله واحد ينفى الكم المتصل فى الذات فقط لأن قولك الله إله واحد معناه لا تركب فيه لأن الشئ الواحد هو الذى لا ينقسم لكن كلامه فى الكبرى يعكر على ذلك حيث قال المراد من كونه تعالى واحدا نفى قبول الانقسام ونفى النظير له فى الألوهية وقولك لا إله إلا الله ينفى الكم المتصل والمنفصل فى الذات لأن نفى الاله على العموم ينفى التعدد متصلا ومنفصلا هذا حاصل كلامه . وقد يقال إن مقتضى كون هذه الكلمة المشرفة قصد بها الرد على عبدة الأوثان إفادتها نفى الكم المنفصل فقط لأن عبدة الأوثان إنما قالوا بتعدد الاله لا بتركبه . بقى شئ آخر وهو أن ظاهر كلام الشارح حيث حمل الكمية فى كلام المقترح على الكمية فى الذات لا فيها وفى الصفات وفى الأفعال يدل على أن الكلمة المشرفة لا يؤخذ منها إلا وحدانية الذات فقط اتصالا وانفصالا ولا يؤخذ منها الوحدة فى الصفات ولا فى الأفعال وهو كذلك (قوله وماذكره) أى المقترح لدفع التناقض أى المشار له بقوله نعم الخ . وحاصله هو ما نقله عن القاضى (قوله والمراد بالعشرة إنما هو السبعة) أى وعلى هذا فليس فى الكلام إلا إثبات فلا تناقض . ورد هذا بإجماع أهل العربية على أن الاستثناء إخراج بعض من كل و إلا لم يخرج شيئا هنا إلا أن يقال إنه للاخراج ولو بحسب الظاهر (قوله بإزاء سبعة) أى على طبق السبعة أى مطابقة لها من مطابقة الاسم للمسمى (قوله ومركب وهو عشرة إلا ثلاثة) أى فهذا القائل يرى أن لفظ العشرة لا مدلول له و إنما هو جزء الكلمة الواحدة وجزء الكلمة لا دلالة له إلا إذا انضم إلى الجزء الآخر لتحصل الدلالة على الجميع وأما على القول الآخر فالعشرة تدل على سبعة ولفظ الاستثناء على الثانى جزء الدال وعلى الأوّل قرينة الدلالة ولا تناقض أيضا على قول القاضى إذ ليس فيه غير الاثبات كالأوّل و يردّ بما تقدّم وهو إجماع النحاة على أن الاستثناء إخراج بعض من كل و إلا لم تخرج هنا شيئا . و بأن العرب لا تركب ثلاثة ألفاظ وعلى قوله يكون مركبا من المستثنى منه والمستثنى وحرف الاستثناء و بأن الواجب حذف التنوين من عشرة وثلاثة لأن العشرة إلا ثلاثة على هذا القول

من أنه نفى و إثبات إذ يلزم منه هنا كفر و إيمان وقد قال الفقهاء إن المقرّ بعشرة إلا ثلاثة مقرّ بسبعة لا بعشرة و ينفى منها ثلاثة إذ يلزم أن لا يقبل منه ذلك نعم للسبعة عبارتان سبعة وعشرة إلا ثلاثة لكن صيغة النفى أبلغ فى إفادة معنى الوحدانية إذ لا يلزم منه نفى الكمية المتصلة والمنفصلة اه . قلت يعنى بالكمية المتصلة التركيب فى ذات الإله جلّ وعلا وبالكمية المنفصلة وجود إله ثان منفصل مماثل وما ذكره من المعنى لدفع التناقض فى الاستثناء لا يتعين إذ قد اختلف علماء الأصول فى تقرير المعنى فى نحو عشرة إلا ثلاثة فقال الأكثرون المراد بعشرة إنما هو سبعة و إلا ثلاثة قرينة دالة على إرادة السبعة والاستثناء يوضح أن المراد من المتكلم السبعة فنطقه بالعشرة إرادة للجزء باسم الكل وقال القاضى أبو بكر المجموع وهو عشرة إلا ثلاثة بإزاء سبعة كأنه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة إلا ثلاثة وهذا هو القول الذى اختاره المقترح فى كلة الوحدانية

وقيل المراد بالعشرة فى هذا التركيب مجموع معنى عشرة باعتبار أفرادها كلها أعنى الثلاثة والسبعة معا ثم أخرجت الثلاثة فبقيت سبعة ثم أسند إليها الحكم بعد الاخراج فلم يلزم تناقض فى الحكم إذ ثبوته إنما هو للباقى بعد الاخراج قيل وهذا القول هو الصحيح وأدلة ذلك كله مستوفاة فى فن الأصول ولا يخفى تقرير هذه الأقوال كلها فى كلمة الوحدانية والله تعالى التوفيق .

(ص) إذ معنى الألوهية استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ماعداه إليه فمعنى لا إله إلا الله لا مستغنى عن كل ماسواه ومفتقرا إليه كل ماعداه إلا الله تعالى .

(ش) تقدم وجه اختيارنا لتفسير الكلمة المشرفة بهذا المعنى ففسرنا معنى الألوهية على سبيل الافراد ثم رتبنا عليه معنى التركيب فى الكلمة المشرفة وذلك ظاهر

(ص) أما استغناؤه جل وعلا عن كل ماسواه

مركب تركيبا مزجيا (قوله وقيل المراد بالعشرة فى هذا التركيب) حاصله أن لفظ عشرة تعلق به أمران الحكم المذكور الذى هو الاقرار وتعمير الذمة مثلا وثانيهما نقص ثلاثة منها بقولك إلا ثلاثة فقال صاحب هذا القول إخراج الثلاثة سابق على الحكم فيقدر أن المعنى بقوله له عندى عشرة إلا ثلاثة عشرة إلا ثلاثة له عندى و إلى أن الحكم بعد الاخراج عند هذا القائل أشار بقوله ثم أسند إليها أى إلى السبعة الحكم بعد الاخراج والمراد بالحكم الزام السبعة لنفسه (قوله فلم يلزم تناقض فى الحكم) أى لأنه لما كان الحكم بعد الاخراج وأن المعنى عشرة إلا ثلاثة له على لم يحصل تناقض لأن ثبوت الحكم إنما هو للباقى بعد الاخراج . واعلم أن دعوى صاحب هذا القول أن الاخراج بالا سابق على الحكم خلاف ظاهر لفظ المقر من سبقية الحكم على الاخراج فهو تكلف احتمال مرجوح إلا أنه مع كونه احتمالا مرجوحا متكلفا فيه يدفع التناقض فى الاستثناء وموافق لاجماع أهل العربية على الاستثناء إخراج بعض من كل بخلاف القولين الأولين ولذا قيل إن هذا القول هو الصحيح (قوله وهذا القول الصحيح) أى لأن فيه توفية بما تقدم من أن الاستثناء إخراج بعض من كل بخلاف القولين الأولين (قوله ولا يخفى تقرير هذه الأقوال كلها فى كلمة الوحدانية) أما الأول فتقريره فيها أن تقول المراد بالعام وهو الاله المنفى ماعدا الله بقرينة إلا فكما أن العشرة أريد بها السبعة كذلك الاله المنفى يراد به ماعدا الله فلم يسند الحكم أولا لله و إنما أسند إليه الاثبات والنفى مسند لما قبل إلا والمراد به ماعدا ما بعدها فهو عام أريد به الخصوص ليس عمومه مرادا تناولا لا حكما وهذا ملحظ من يقول إن الاستثناء منقطع لعدم دخول المستثنى فى المستثنى منه بحسب الارادة وتقدم أن ملحظ من يقول باتصاله هو أن المستثنى بعض ماتناوله مفهوم المستثنى منه و إن كان التناول غير مراد . وأما القول الثانى فتقريره أن تقول ثبوت الوحدانية لله لها عبارتان لا إله إلا الله والله واحد. وأما القول الثالث فتقريره أن تلاحظ الإله أولا ثم تصفه بكونه غير الله ثم تأتى بالنفى فتقول المعنى كل إله غير الله ليس بموجود والله أعلم (قوله إذ معنى الألوهية استغناء الاله الخ) أى لأن معنى الألوهية الغنى عن غيره عموما وافتقار الغير إليه عموما . وأورد على المصنف بأنه يلزم على تعريف الألوهية بما ذكر الدور لأن معرفة الألوهية متوقفة على معرفة الاله لأنه أخذ جزءا فى تعريفها والحال أن معرفة الاله متوقفة على معرفة الألوهية لاشتقاقه منها ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه . وأجيب بأن هذا تعريف لفظى يقال لمن يعرف الاله ولا يعرف الألوهية أو بأن الإله جامد ولا يتوقف على الألوهية إلا لو كان مشتقا أو أن المراد بالاله الذات بقطع النظر عن اتصافها بالألوهية (قوله لا مستغنى عن كل ماسواه) بيناء مستغنى على الفتح وعدم نصبه وتنوينه و إلا رسم بالألف بعد الياء لأن تنوين المنصوب يرسم ألفا وكان الواجب نصبه وتنوينه لأنه مطول واسم لا المطول يجب نصبه وتنوينه عند الجمهور فلعله منصوب وحذف منه التنوين تخفيفا على رأى من أجازه أو أن الجار والمجرور متعلق بالخبر المحذوف لا بالاسم حتى يكون مطولا والأصل لا مستغن عن كل الخ (قوله كل ماعداه) هو بمعنى ماسواه عدل عنه لقبح تكرار اللفظ و إنما قدم الاستثناء على الافتقار لأن الأول وصفه والثانى وصف فعله لأن افتقار الغير إليه تعالى من حيث فعله (قوله إلا الله) أى فانه مستغن عن كل ماسواه ومفتقر إليه كل ماعداه بناء على أن الاستثناء من النفى إثبات وأما على القول بأن ما بعد إلا مسكوت عن حكمه فالله لم يحكم عليه بشئ فيحتمل أنه كذلك و يحتمل أنه ليس كذلك بالنظر للغة (قوله فهو يوجب له الخ) اعلم أن المصنف تارة يعبر بيوجب وتارة يعبر بيؤخذ . قال السكتانى السر فى ذلك أن المصنف قال و يجمع معانى هذه العقائد كلها أى العقائد الواجبة والجائزة والمستحيلة فحيث كانت العقيدة من قبيل الواجب يعبر بيوجب تنبيها على وجوبها وعلى أن ضدها مستحيل وحيث كانت من قبيل الجائز يعبر

بيؤخذ

يؤخذ غير مقيد بالوجوب وهو أولى من قول بعضهم انه إذا كان اللازم بينا عبر بيوجب و إن كان غير بين يعبر بيؤخذ لأن الظاهر أنّ اللزوم فى الجميع على السواء (قوله فهو يوجب له الوجود) أى فهو يقتضى و يستلزم وجوب الوجود الخ. إن قلت إن عقيدة الوجود تؤخذ من الكلمة المشرفة إذ التقدير لا إله فى الوجود أو موجود إلا الله فيؤخذ من الاستثناء من الضمير الذى فى الخبر أنه موجود وحينئذ فلا محوج إلى أخذه من الاستثناء . وأجيب بأن المأخوذ من الاستثناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوب الوجود لله فقال المصنف يوجب له الوجود أى يستلزم وجوب الوجود كما قلنا . لا يقال إن الشىء قد يكون معدوما و يكون غنيا وحينئذ فلا يستلزم الاستغناء الوجود فضلا عن كونه واجبا . لأنا نقول لو لم يكن تعالى موجودا لكان معدوما إذ لا واسطة بينهما لكن التالى باطل ولو لم يكن وجوده واجبا لكان جائزا فيلزم افتقاره ضرورة (قوله والمخالفة للحوادث) يعنى بأن لا يكون جرما إلى آخر ماتقدم غير أن التنزه عن الأغراض فى الأفعال والأحكام جعله من المخالفة للحوادث فما سبق وهنا أفرده بالذكر فيما بعد (قوله والقيام بالنفس) من المعلوم أن القيام بالنفس هو الاستغناء فيلزم عليه اتحاد الموجب والموجب فكأنه قال الاستغناء أوجب الاستغناء . وأجيب بأن القيام بالنفس استغناء خاص وهو الاستغناء عن المحل والمخصص والاستغناء الموجب بالكسر الذى هو أحد جزأى الألوهية عام واثبات الاستغناء العام يستلزم إثبات الاستغناء الخاص فاذا ثبت له الاستغناء عن كل ماسواه لزم ثبوت استغنائه عن المحل والمخصص الذى هو القيام بالنفس. واعلم أن استلزام الاستغناء للقيام بالنفس بالنظر للظاهر والا فاذا دققت النظر وجدت القيام بالنفس يستلزم الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتنزه عن النقائص والا كان حادثا و يدخل فيه وجوب السمع والبصر والكلام لكن لما كان استغناؤه جلّ وعز عن كل ماسواه أشمل من القيام بالنفس بحسب الظاهر جعله مستلزما إياه وأيضا استغناء الاله عن كل ماسواه يستلزم نفى الغرض و نفى التأثير بقوّة أودعت فى الشىء والقيام بالنفس لا يستلزم هذه الأمور اه ماوى (قوله والتنزه عن النقائص) جمع نقيصة وهى الآفات من الصمم والعمى والبكم ومافى معناها (قوله و يدخل فى ذلك) أى فى وجوب تنزهه عن النقائص فالاشارة راجعة لوجوب التنزه وهو وان لم يتقدم صراحة لكن الكلام يتضمنه لقوله أوّلا يوجب له (قوله وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام) أى وكونه سميعا و بصيرا ومتكلما وحينئذ فجملة مااستلزمه الاستغناء عن كل ماسواه من الصفات أحد عشر الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والسمع والبصر والكلام وكونه سميعا و بصيرا ومتكلما (قوله إذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا إلى المحدث الخ) أى لكن التالى وهو الاحتياج لشىء مماذكر باطل فبطل المقدم وهو عدم وجوب هذه الصفات له تعالى وثبت نقيضه وهو وجوبها له تعالى وهو المطلوب وقوله لو لم تجب له هذه الصفات أى بأن كانت جائزة فى حقه اتصف بها أم لا وانما حملنا نفى وجوبها على جوازها مع أن نفى وجوبها صادق بجوازها واستحالتها لقوله لكان محتاجا إلى المحدث أو المحل الخ لأن لزوم الحاجة إلى المحدث لا يكون فى مستحيل الوجود وانما لزم الاحتياج إلى المحل على تقدير جواز قيامه بالنفس لأنه لو جاز أن يقوم بنفسه لجاز أن لا يقوم بنفسه و إذا جاز أن لا يقوم بنفسه لزم جواز الحاجة إلى المحل بتقدير كونه صفة وذلك ينافى ماثبت له من الاستغناء و يقال مثل ذلك فى التنزه عن النقائص . والحاصل أن الاستغناء عن كل ماسواه لما ثبت له بدلالة الكلمة المشرفة فهذه الصفات لا تخلو إما أن تجب له أو لا تجب له وعدم الوجوب لا يصح لأنه ينافى الاستغناء لاستلزامه أى عدم الوجوب الحاجة إلى المحدث أو إلى المحل أو إلى من يدفع عنه النقائص والحاجة لما ذكر مناف لما دلت عليه الكلمة المشرفة من الاستغناء عن كل ماسواه فتعين أن تلك الصفات واجبة له

فهو يوجب له الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والتنزه عن النقائص و يدخل فى ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام إذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا إلى المحدث أو المحلّ أو من يدفع عنه النقائص .

(ش) لما ذكر أن معنى الألوهية

التى انفرد بها مولانا جلّ وعزّ تشتمل على معنيين أحدهما استغناؤه جلّ وعزّ عن كل ماسواه والثانى افتقار كل ماسواه إليه جل وعلا أخذ
يذكر مايندرج من عقائد الايمان تحت المعنى الأوّل وهو الاستغناء فاذا فرغ من ذلك يذكر مايندرج منها تحت المعنى الثانى وهو الافتقار
وقوله و يدخل فى ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام يعنى يدخل فى وجوب تنزهه تعالى عن النقائص

وجوب هذه الصفات الثلاث له تعالى لما عرفت فيما سبق أن الدليل العقلى على إثباتها كون أضدادها نقائص ومولانا جل وعزمنزه عن النقائص باجماع العقلاء . وقوله إذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات إلى آخره بين بهذا الكلام وجه استلزام استغنائه تعالى لهذه الصفات وذلك يلزم منه ثبوت الحاجة لوانتفى واحد من تلك الصفات . أما الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث وأحد جزءى معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص فلا يخفى عليك بعد أن وصلت إلى هذا الموضع أن نفى كلّ واحد من هذه الصفات الخمس يستلزم الحدوث وقد عرفت مماسبق أن كل حادث مفتقر إلى محدث سواه و يتعالى عن ذلك من وجب له الغنى المطلق عن كل ماسواه فقولنا فى أصل العقيدة لكان

تعالى وهو المطلوب هذا حاصله (قوله التى انفرد الخ) وصف كاشف إن أريد بالألوهية كونه معبودا بحق ومخصص إن أريد بها مطلق كونه معبودا لأن الكون معبودا يوجد فى الله وفى غيره (قوله أخذ يذكر ما يندرج) يعنى باللزوم والارتباط الذى بين اللازم والملزوم لأن دلالة كلّ واحد من المعنيين على مايندرج تحته من العقائد بالالتزام . وانما جعلنا الاندراج باللزوم لأن الاندراج الحقيق وهو دخول الشيء فى الشيء إنما يكون فى دلالة العام على أفراده والدلالة هنا التزامية كما عرفت (قوله يعنى يدخل فى وجوب تنزهه الخ) أتى بالعناية لكون هذا التفسير غير متبادر من المصنف لأن المتبادر من قوله و يدخل فى ذلك أن الاشارة للتنزه لا لوجوبه لكن الدخول إنما هو فى وجوبه (قوله لما عرفت فيما سبق أن الدليل العقلى الخ) تقدم أن الدليل العقلى لاينهض فى السمع والبصر والكلام ولوازمه المعنوية وانما التفت له الشارح هنا لأن اندراجها فى الاستغناء إنما يأتى عند الالتفات للدليل العقلى لاعند الالتفات للدليل السمعى وإن كان أقوى . ووجه ضعف الدليل العقلى أن جعل أضداد هذه الصفات نقائص إنما يسلم فى حق الحادث وليس كل ما كان نقصا فى حق الحادث يكون نقصا فى حق القديم (قوله كون أضدادها نقائص) قد تقدّم أن الدليل العقلى على اثباتها هوأنه لو لم يتصف بهالاتصف بأضدادها لكن التالى باطل فبطل المقدّم . ووجه بطلان التالى وهوالاتصاف بأضدادها أن أضدادها نقائص والنقص عليه تعالى محال إذاعلمت هذا فقول الشارح كون أضدادها نقائص الخ دليل للاستثنائية لأن نفس الدليل العقلى المستدل به على ثبوت هذه الصفات له تعالى كماهوظاهر الشرح وأجاب الملوى عن الشارح بأنه ليس مراده بالدليل الدليل المنطق بل الدليل اللغوى وهوماله دخل فى الدلالة فتأمل (قوله باجماع العقلاء) فيه إشارة إلى أن الذى يعتمد عليه فى نفى النقائص عنه تعالى هوالدليل السمعى (قوله وذلك) أى و بيان ذلك الاستلزام أنه يلزم ثبوت الحاجة (قوله أما الوجود) أى أما وجوب الوجود (قوله إلى هذا الموضع) أى موضع اندراج العقائد تحت معنى الكلمة المشرفة و إنما قيد بهذا الظرف وهو قوله بعد أن وصلت إلى هذا الموضع لأن استلزام نفى كلّ واحد من الصفات الخمسة المذكورة للحدوث إنما يعلم بعد معرفتها مما تقدّم (قوله الذى يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام) أى وكذا وجوب كونه سميعا و بصيرا ومتكلما (قوله تنزهه تعالى عن الأغراض الخ) تقدّم أن هذا داخل فى المخالفة للحوادث لكنه أفرده هنا بالأخذ لأجل إيضاحه وزيادته بيانا ثم أن تنزهه عن الأغراض عقيدة ثانية عشرة وقوله وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لايجب عليه فعل شئ الخ عقيدة ثالثة عشرة وسيأتى عقيدة رابعة عشرة وهى نفى كون الشيء مؤثرا بقوّة أودعها الله فيه لأنه يصيرمولانا جل وعزمفتقرا إلى واسطة فى إيجاد بعض الأفعال فهذه أربع عشرة عقيدة مأخوذة من استغنائه تعالى عن كل ماسواه وأضداد هذه العقائد أربعة عشر مثلها فالجملة ثمان وعشرون عقيدة كلها مأخوذة من استغنائه عن كل ماسواه (قوله فى الأفعال) جمع فعل وهوايجاد الله للشيء (قوله والأحكام) جمع حكم كالوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة مثلا إذاقصدت إخراج الماء من الأرض فحفرتها حتى خرج الماء فالحفرفعل وخروج الماء غرض باعثك عليه والمولى سبحانه وتعالى ليس له غرض يحمله على فعل من الأفعال ولاعلى حكم

محتاجا الى المحدث استدلال على وجوب هذه الصفات الخمس له تعالى وقولنا أو المحل استدلال من
على وجوب الجزء الثانى من معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المحل وقولنا أومن يدفع عنه النقائص استدلال على وجوب التنزه
عن النقائص الذى يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام (ص) و يؤخذ منه تنزهه تعالى عن الأغراض فى الأفعال والأحكام

١

لا يجب عليه تعالى فعل شيء من الممكنات ولا تركه إذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا أو استحال عقلا كالثواب مثلا لكان جلّ وعزّ مفتقرا إلى ذلك الشيء ليتكمل به إذ لا يجب في حقه جل وعزّ إلا ماهو كمال له كيف وهو الغني جلّ وعلا عن كل ماسواه (ش) الغرض المنفى عنه تعالى عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على إيجاد فعل من الأفعال أو على حكم من الأحكام الشرعية من مراعاة مصلحة تعود إليه تعالى أو إلى خلقه ولا خفاء أن كلا الوجهين مستحيل على الله عز وجل أما عودها إليه تعالى فلما يلزم عليه من احتياجه تعالى إلى أن يتكمل بمخلوقه وأما إلى خلقه فكذلك أيضا لما يلزم عليه من دفع النقص عنه تعالى بخلق المصلحة لخلقه تعالى عن ذلك ودفع النقص كمال فيلزم أيضا في هذا القسم الثاني احتياجه جل وعلا عن ذلك إلى مخلوق وهي المصلحة التي توجد لخلقه تعالى كالثواب ونحوه ليتكمل بها ويتعالى عن ذلك كله من وجب له الغنى المطلق تبارك وتعالى

من الأحكام فليس إيجابه الصلاة أو تحريمه الزنا لغرض بعثه وحمله على ذلك (قوله وإلا لزم) أي وإلا بأن لم يتنزه عن الأغراض بأن كان هناك غرض بعثه على فعل من الأفعال أو على حكم من الأحكام لزم أن يفتقر المولى لذلك الفعل أو الحكم المحصل لغرضه لأن الغرض وإن بعث على الفعل وكان سابقا عليه بحسب الملاحظة إلا أنه متأخر عنه في الوجود لترتبه عليه وجودا فقوله إلى مايحصل الخ أي إلى فعل أو حكم يحصل غرضه فالتالي وهو لزوم الافتقار باطل فبطل المقدّم وهو عدم التنزه عن الأغراض في الأفعال والأحكام وإذا بطل عدم التنزه عما ذكر ثبت نقيضه وهو التنزه عما ذكر ، فقوله : كيف وهو جل الخ إشارة للاستثنائية وكأنه قال كيف يصح التالي وهو لزوم افتقاره أي لا يصح ذلك لأنه جل وعز الغني عن كل ماسواه فظهر لك مما قلناه أن الفعل والحكم والغرض متغايرة وأن الأولين يحصلان الثالث (قوله وكذا يؤخذ منه الخ) قيل لو قدّمه المصنف على قوله ويؤخذ منه تنزهه عن الأغراض كان أبين لأنه إذا لم يجب عليه فعل لزم أن لا يكون له غرض قاله يس (قوله إذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا أو استحال عقلا) يعني لو وجب عليه فعل شيء منها أو وجب عليه تركه وقوله عقلا أي وأما شرعا فيجب كثواب الطائع فانه واجب من حيث انه وعد به وقوله لكان مفتقرا إلى ذلك الشيء أي فعلا أو تركا لأنه لو وجب عليه الترك لكان كمالا له فيفتقر إليه . والحاصل أن شأن الواجب على الشخص أن يتكمل به سواء كان فعلا أو تركا ففعل الصلاة واجب على الشخص وكذا تركه للزنا فإذا فعل ذلك الواجب صار متكملا بهذا الواجب فيكون مفتقرا إليه فكذلك المولى لو وجب عليه فعل شيء أو تركه لكان المولى متكملا بذلك الواجب فيكون مفتقرا إليه لكن التالي باطل فكذلك المقدّم فعلمت مما ذكرنا أن قول المصنف وكذا يؤخذ منه أنه لا يجب عليه تعالى فعل شيء الخ ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل كما في القسم الأول إذا علمت ذلك تعلم ما في كلام الشارح حيث بين الغرض الباعث على وجوب فعل أو حكم بالمصلحة العائدة عليه تعالى أو على خلقه مع أنه إذا كان هناك مصلحة عائدة على خلقه لم تكن المصلحة مغايرة للفعل . والحاصل أنه في القسم الثاني ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل بل المصلحة التي تعود لخلقه نفس فعله وصدر عبارة الشارح يفيد أن المصلحة والفعل متغايران في القسم الثاني أيضا فالأولى له حذف قوله أو إلى خلقه لأنه من قبيل القسم الثاني (قوله إذ لا يجب) بيان للملازمة في الشرطية (قوله كيف وهو الغني الخ) إشارة للاستثنائية أي كيف يفتقر لذلك الشيء ليتكمل به أي لا يصح ذلك أي إن التالي باطل لأنه جل وعز الغنيّ عن كل ماسواه (قوله من مراعاة مصلحة) بيان للباعث الذي يبعث على إيجاد فعل أو حكم (قوله أما عودها إليه) أي أما وجه الاستحالة في عودها إليه (قوله فلما لزم أن يتكمل بمخلوقه) أي لزم نقصه واحتياجه ليتكمل بمخلوقه وهو الفعل المحصل لغرضه وكان الأولى أن يقول بمخلوقه أو حكمه فيتكمل بمخلوقه وهو الفعل إذا كان له غرض في فعل ويتكمل بحكمه إذا كان له غرض في حكم (قوله وأما إلى خلقه) أي وأما عودها إلى خلقه (قوله فكذلك) أي فهو مثل عود المصلحة إليه من لزوم احتياجه تعالى إلى أن يتكمل بمخلوقه فوجه الشبه بين هذا وذاك هو الاحتياج إلى تكمله تعالى بالمخلوق فيهما (قوله لما يلزم الخ) أي وإنما احتاج لتكمله بمخلوقه إذا كانت المصلحة عائدة على المخلوق لما يلزم على عود المصلحة لمخلوقه من دفع الخ (قوله بخلق المصلحة) أي كالثواب الخ قد مثل ذلك في الشاهد ولله المثل الأعلى برجل له أولاد لا يقدرون على الخدمة فيحرث ويزرع لهم فلو ترك الحرث للحقته المعرة بذلك فالمنفعة عادت على أولاده والمعرّة دفعت عنه وعدم المعرّة كمال له فكذلك المولى لو وجب عليه فعل شيء كالثواب لكان تركه معرّة في حقه ونقصا وإذا فعله عادت المنفعة على عباده واندفع النقص عنه وعدم النقص كماله فصار محتاجا لذلك الفعل لأجل كماله وزوال النقص عنه (قوله القسم الثاني) أي وهو عود المصلحة

من مصالح الخلق فبمحض فضله ولا حق لأحد عليه تعالى فأشرنا فى أصل العقيدة إلى القسم الأوّل بقولنا ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الأغراض إلى قولنا عن كل ماسواه وأشرنا إلى القسم الثانى بقولنا وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه تعالى فعل شئ من الممكنات ولا تركه إلى آخره .

(ص) وأما افتقار كل ماسواه إليه جل وعز فهو يوجب له تعالى الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم إذ لو انتفى شئ من هذه لما أمكن أن يوجد شئ من الحوادث فلا يفتقر إليه شئ كيف وهو الذى يفتقر إليه كل ماسواه .

(ش) هذا شروع منه فى ذكر ما يندرج تحت المعنى الثانى الذى تضمنه معنى الألوهية ولا خفاء أن وجوب الافتقار إليه تعالى يستلزم قدرته تعالى على إيجاد الشئ المفتقر فيه إليه وذلك يستلزم وجوب اتصافه بالقدرة والارادة والعلم العامة لجميع متعلقاتها لما عرفت فيما سبق من وجوب توقف تأثير القدرة على الارادة والعلم و يستلزم أيضا وجوب اتصافه

خلقه (قوله فقد استبان) أى تبين مما ذكرناه (قوله و إنما هى) أى مجموع أفعاله وأحكامه لا كل واحد لأن الأحكام لا يتعلق بها الاختيار قاله يس وهو مبنى على أن الأحكام قديمة فتأمل (قوله وما راعى الخ) أى فالمولى أوجب الصلاة مثلا على عباده ولم يراع حصول الدرجات لهم فى الجنة وخلق عباده ولم يراع أنهم يعبدونه . والحاصل أن الغرض الباعث على الفعل أو الحكم منفى وأما الحكمة المترتبة على الفعل فموجودة ولم يراعها المولى و إن كان عالما بها قبل وجود الفعل فقوله وماراعى أى ولم يراع المولى شيئا من المصالح التى تحصل للخلق بمحض فضله لأنه لو راعاها لكان فعله لغرض وقد علمت أن الغرض منفى (قوله إلى القسم الأوّل) أى وهو مراعاة المصلحة العائدة عليه (قوله وأشرنا إلى القسم الثانى) وهو مراعاة المصلحة العائدة على خلقه (قوله فهو يوجب له الحياة) أى فهو مقتض ومستلزم لوجوب الحياة ولوجوب القدرة العامة والارادة العامة والعلم العام وكذا يستلزم معنوياتها وهى كونه حيا وقادرا ومريدا وعالما فهذه ثمان عقائد يستلزمها عموم الافتقار إليه تعالى و يستلزم استحالة أضدادها وهى ثمانية أيضا فالجملة ست عشرة عقيدة وسيأتى ثلاث عقائد وجوب الوحدانية وحدوث العالم بأسره وعدم تأثير شئ من الكائنات بذاته وأضدادها ثلاثة مثلها فجملة ما استلزامه عموم الافتقار من العقائد اثنتان وعشرون عقيدة وقد تقدم أن استغناءه عن كل ماسواه يستلزم ثمانيا وعشرين عقيدة فجملة ما تضمنه معنى الكلمة المشرفة من العقائد خمسون عقيدة قاله شيخنا الملوى وقدم الحياة هنا على الثلاثة بعدها نظرا لكون الحياة شرطا فى الاتصاف بالثلاثة بعدها والشرط مقدم على المشروط طبعا فقدم فى الوضع لأجل أن يوافق الوضع الطبع وفيما تقدم قدم الصفات الثلاثة على الحياة نظرا لمزيد تعلقها (قوله وعموم القدرة) أشار إلى أن لازم عموم الافتقار وجوب عموم التعلق لهذه الثلاثة إذ لو لم يعم التعلق لم يفتقر إليه جميع ماسواه على العموم (قوله إذ لو انتفى شئ من هذه لما أمكن أن يوجد شئ من الحوادث) أى لأن انتفاء هذه يوجب انتفاء التأثير وانتفاء التأثير يوجب انتفاء الأثر وهو الحوادث لبطلان الفعل على سبيل التعليل . والحاصل أنه لو انتفت الحياة لانتفت القدرة والارادة والعلم و إذا انتفت الأربعة فلا يوجد شئ من الحوادث فلا يفتقر إليه شئ ولو انتفت القدرة فقط كان عاجزا فلا يتأتى فعل شئ من الحوادث فلا يفتقر إليه شئ ولو انتفت الارادة لانتفت القدرة لأن القدرة تابعة للارادة فى التعقل و إذا انتفت القدرة كان عاجزا فلا يوجد شئ من الحوادث فلا يفتقر إليه شئ ولو انتفى العلم لانتفت الارادة لأنها تابعة له فى التعقل فتنتفى القدرة فيلزم العجز فلا يفتقر إليه شئ والتالى باطل لأنه يجب افتقار كل ماسواه إليه (قوله لما أمكن أن يوجد شئ إلى آخره) قد يقال نفى ماسبق صادق بنفيها من أصلها وصادق بثبوت الصفات المتقدمة خاصة التعلق ببعض الأشياء بأن توجد قدرة و إرادة وعلم غير عام التعلق وماذكره من اللوازم إنما يترتب على الأوّل لا على الثانى لأنه يمكن وجود بعض الحوادث الذى تعلق به العلم والقدرة والارادة غير العامة فيفتقر إليه ذلك البعض الذى وجد بهذه الصفات . وأجيب بأن ثبوت أوصاف خاصة التعلق باطل لأنه ترجيح بلا مرجح لأن علة التعلق الامكان وهو موجود فى الجميع (قوله فلا يفتقر إليه شئ) مفرع على عدم الامكان ومرتب عليه (قوله المفتقر) بكسر القاف أى ذلك الشئ وقوله فيه أى فى الايجاد وقوله إليه أى إلى الله تعالى (قوله وذلك) أى استلزام القدرة يستلزم اتصافه الخ . فحاصله أن الافتقار يستلزم القدرة واستلزام القدرة يستلزم اتصافه بالقدرة والارادة والعلم والحياة . وكان الأحسن أن يقول إن الافتقار العام يستلزم قدرة عامة التعلق والقدرة العامة التعلق تستلزم إرادة عامة التعلق والارادة العامة التعلق تستلزم علما عام التعلق والثلاثة تستلزم الحياة وأما ماصنعه الشارح من جعل المستلزم للحياة خصوص القدرة فهو غير مناسب كما هو ظاهر (قوله ويستلزم أيضا وجوب

اتصافه تعالى بالحياة) الأولى حذف هذا لأنه يغنى عنه ماقبله (قوله ويوجب له أيضا الوحدانية) أى ويستلزم أيضا وجوب الوحدانية له تعالى . إن قلت إن وجوب الوحدانية له تعالى يؤخذ من كلمة التوحيد بالمطابقة فلاحاجة لدخوله تحتها بالاستلزام لضعف دلالة الاستلزام بالنسبة للمطابقة . وأجيب بأن المحوج لذلك استيفاء جميع العقائد من معنى الكلمة المشرفة بالالتزام و إن كان بعضها مدلولا عليه بهامطابقة و بأن المأخوذ من الكلمة المشرفة بدلالة المطابقة نفى غيره مع احتمال أن يكون واجبا وأن يكون جائزا والمأخوذ من عموم الافتقار إليه كون الواحدانية له واجبة وفرق بين أخذ الوحدانية باطلاق و بين أخذها مقيدة بالوجوب ثم إن ظاهر المصنف دخول الوحدانية بأقسامها وهى وحدة الذات اتصالا وانفصالا ووحدة الصفات اتصالا وانفصالا ووحدة الأفعال لكن بيانه للاندراج إنما يظهر فى وحدانية الذات انفصالا فدليله لاينتج دعواه لأن قوله لوكان معه ثان فى الألوهية لما افتقر إليه شىء لايقتضى إلا نفى الكم المنفصل فى الذات نعم فى معناه نفى أن يكون لقدرة العبد تأثير وفى معناه نفى التعدد فى القدرة والارادة و إلا لزم العجز فيهما وأما نفى التركيب فى ذاته فانما يؤخذ من وجوب المخالفة للحوادث التى استلزمها المعنى الأول أعنى الاستغناء عن كل ماسواه (قوله إذ لوكان معه ثان فى الألوهية لما افتقر إليه شىء) هذه شرطية لقياس استثنائى وقوله للزوم عجزهما حينئذ بيان للملازمة فيها وقوله كيف أى كيف لايفتقر إليه شىء هذه إشارة للاستثنائية أى لكن التالى وهو عدم افتقار شىء إليه باطل لما تقدم من افتقار كل ماسواه إليه فقوله وهو الذى دليل للاستثنائية و إذا بطل التالى بطل المقدم وهو وجود ثان فى الألوهية وثبت نقيضه وهو أن الله إله واحد فقد ظهر لك أن كلام المصنف ليس فيه إلا قياس واحد استثنائى وأما فى الشرح فقد ذكر قياسين أشار للثانى بقوله ووجود إله ثان يستلزم عجزه . وتقريرها أن تقول لوكان معه تعالى ثان فى الألوهية للزم عجزه لكن التالى باطل لأنه لو لزم عجزه لزم عدم الافتقار اليه لكن عدم الافتقار اليه باطل فبطل العجز فبطل وجود إله ثان وأنت خبير بأن ماسلكه المصنف أسهل مما سلكه الشارح (قوله و يؤخذ منه حدوث العالم بأسره) المراد بالعالم ماسوى الله من الموجودات فالمعدومات ليست من العالم والموجودات هى الجواهر والأعراض فالأمور الاعتبارية ليست من العالم لأنها غير موجودة فى خارج الأعيان بحيث يمكن رؤيتها بالبصر وتفسير العالم بماسوى الله من الموجودات بناء على القول بنفى الأحوال وأما على القول بثبوتها فهو ماسوى الله من الأمور الثابتة سواء كانت ثابتة فى خارج الأعيان أو فى نفسها فقط فيدخل فيه الأحوال ثم ان حدوث العالم بأسره قال السكتانى ليس من العقائد بل من أدلتها التى تنبنى عليها ولذلك لم يعده منها سابقا وانما ذكره فى دليل الوجود واذا علمت أنه ليس من العقائد فقول المصنف و يؤخذ منه حدوث العالم هذا تبرع منه زيادة على ما ادعاه من أخذ العقائد من معنى الكلمة المشرفة وقد يقال ان اعتقاد حدوث العالم واجب لأن اعتقاد قدمه كفر نعم ليس ذلك من العقائد الواجبة فى حقه تعالى فتأمل (قوله بأسره) أى بجملته خلافا للفلاسفة القائلين بقدم بعضه كالعقول والأفلاك والعناصر والأنواع وحدوث بعضه كالأشخاص المولدة من العناصر والأسر فى الأصل الحبل الذى يربط به الأسير أطلق هنا وأريد به شمول الحدوث لكل أفراد العالم وذلك لأنه يلزم من ذهاب الأسير بالأسر أى الحبل المربوط به ذهابه بأجمعه (قوله اذ لوكان شىء منه قديما لكان ذلك الشىء مستغنيا عنه تعالى) هذه شرطية لقياس استثنائى وقوله كيف الخ اشارة للاستثنائية أى كيف يصح أن يكون شىء مستغنيا عنه تعالى أى لايصح ذلك أى ان التالى وهو استغناء شىء من العالم عنه تعالى باطل لأنه تعالى يجب أن يفتقر اليه كل ماسواه واذا بطل التالى وهو استغناء شىء من العالم عنه تعالى بطل المقدم وهو كون شىء من العالم قديما وثبت نقيضه وهو أنه حادث وهو المطلوب وصح المدعى وهو

اتصافه تعالى بالحياة لوجوب توقف وجود تلك الصفات على صفة الحياة

(ص) ويوجب له أيضا الوحدانية إذ لو كان معه ثان فى الألوهية لماافتقر إليه شىء للزوم عجزهما حينئذ كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه تعالى

(ش) قد تقدم لك فى برهان الوحدانية أن وجود إله ثان له يستلزم عجزهما معا اتفقا أو اختلفا والعاجز لايوجد شيئا فلايفتقر اليه شىء

(ص) ويؤخذ منه أيضا حدوث العالم بأسره إذ لوكان شىء منه قديما لكان ذلك الشىء مستغنيا عنه تعالى كيف

استحال عدمه فلو كان شئ من العالم قديما لكان ذلك الشئ واجب الوجود لا يقبل العدم أصلا سابقا ولا لاحقا وإذا كان لا يقبل العدم لم يفتقر إلى مخصص كيف وكلّ ماسواه تعالى مفتقر إليه غاية الافتقار ابتداء ودواما فوجب إذن الحدوث لكل ماسواه جلّ وعلا (ص) ويؤخذ منه أيضا أن لا تأثير لشئ من الكائنات فى أثرمّا وإلا لزم أن يستغنى ذلك الأثر عن مولانا جل وعز كيف وهو الذى يفتقر إليه كل ماسواه عموما وعلى كل حال هذا إن قدرت أن شيئا من الكائنات يؤثر بطبعه وأما إن قدرته مؤثرا بقوة جعلها الله تعالى فيه كما يزعمه كثير من الجهلة فذلك محال أيضا لأنه يصير حينئذ مولانا جلّ وعز مفتقرا فى إيجاد بعض الأفعال إلى واسطة وذلك باطل لما عرفت قبل من وجوب استغنائه جلّ وعز عن كل ماسواه (ش) لاشك أنه لو خرج عن قدرته تعالى ممكن ما لم يكن ذلك الممكن مفتقرا اليه تعالى بل إنما يفتقر لمن أوجده كيف وكل ماسواه مفتقر اليه غاية الافتقار

أن الافتقار العام إليه تعالى يستلزم حدوث العالم وقد علمت من هذا التقرير أن المصنف أشار لقياس واحد (قوله وهو جل وعزّ الذى يجب الخ) إنما زاد هنا يجب دون سائر المواضع لوجود الخلاف هنا فرد بذلك على المخالف (قوله قد عرفت بالبرهان فيما سبق) أى المذكور فيماسبق ومراده بذلك البرهان المذكور فيماسبق برهان البقاء (قوله أن ماثبت قدمه استحال عدمه) أى فالقدم مستلزم للبقاء وذلك لأن ماثبت قدمه لو لحقه العدم لكان ممكنا ولو كان ممكنا كان وجوده عن عدم وذلك معنى الحدوث لكن الحدوث فى حق القديم محال فامكانه محال كذلك فلحوق العدم له محال فينتج أن القديم لا يلحقه عدم وهو أيضا لا يسبقه إذ لو سبقه العدم لكان حادثا وما كان قديما (قوله فلو كان شئ من العالم الخ) قد أشار لقياسين . وتقريرهما لو كان شئ من العالم قديما لكان واجب الوجود لكن التالى باطل لأنه لو كان شئ من العالم واجب الوجود لكان غير مفتقر إلى مخصص لكن التالى باطل لأن كل ماسواه مفتقر إليه غاية الافتقار وتقدّم أن المصنف قد ذكر قياسا واحدا وماسلكه المصنف فى المتن أقرب (قوله ويؤخذ منه) أى من افتقار كل ماسواه إليه وقوله أيضا أى كما يؤخذ من استغنائه تعالى عن كل ماسواه (قوله من الكائنات) جمع كائنة وهى ذوات الموجودات والمراد بها ما لا يعقل من الأسباب العادية فالنار مثلا لا تؤثر فى الاحراق وإلا كان الاحراق مستغنيا عنه تعالى وكذلك السكين لا تؤثر فى القطع بذاتها وإلا كان ذلك القطع مستغنيا عنه تعالى لأن الأثر إنما يفتقر لمؤثره وهو غير الله وهكذا (قوله وإلا لزم الخ) أى وإلا يكن ذلك أى عدم تأثير شئ من الكائنات بأن كان لها تأثير فى شئ كتأثير النار فى الاحراق والسكين فى القطع وقوله لزم أن يستغنى ذلك الأثر أى الذى هو الاحراق والقطع مثلا وقوله وإلا لزم الخ إشارة لقياس استثنائى تقريره لو كان لشئ من الكائنات تأثير فى أثر ما لزم استغناء ذلك الأثر عن مولانا جلّ وعز لكن التالى وهو استغناء أثر من الآثار عن مولانا جل وعلا باطل فبطل المقدّم وهو أن يكون لشئ من الكائنات تأثير فى أثر وثبت نقيضه وهو أنه لا تأثير لشئ من الكائنات فى أثر وقوله كيف إشارة للاستثنائية أى كيف يستغنى ذلك الأثر عن مولانا أى لا يصح ذلك وقوله وهو الذى الخ دليل للاستثنائية (قوله عموما وعلى كل حال) حالان مماسواه أى حالة كون ماسواه عاما أو ذا عموم وأراد بقوله عموما أى فى الذات وعلى كل حال فى الصفات فكأنه قال وهو الذى يفتقر إليه كل ماسواه من الذوات والصفات أو عموما فيما كان سببا عاديا لوجود غيره كالطعام والنار وعلى كل حال فيما ليس كذلك كالسموات والأرضين أو المراد فى الوجود والعدم أو ابتداء وانتهاء (قوله هذا) أى أخذ عدم تأثير شئ من الكائنات فى أثرمّا من افتقار كل ماسواه إليه إن قدرت أن شيئا الخ أما إن لاحظت أن تأثيرها بقوة كان مأخوذا من الطرف الأوّل وهو الاستغناء عن كل ماسواه (قوله لأنه يصير حينئذ مولانا مفتقرا الخ) أى فالأخذ على هذا من استغنائه عن كل ماسواه لا من افتقار كل ماسواه إليه . والحاصل أن الفرق ثلاثة فرقة أهل السنة القائلة المؤثر هو الله عند وجود الأسباب لا أن التأثير بها بذاتها ولا بقوة أودعت فيها. وفرقة كفار وهم القائلون بتأثير الأسباب بذاتها وهؤلاء يؤخذ الردّ عليهم من الطرف الثانى وهو افتقار كلّ ماسواه إليه. وفرقة مؤمنة على المعتمد وهى القائلة إن الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها ويؤخذ الردّ عليهم من الطرف الأوّل وهو استغناؤه عن كلّ ماسواه ومن الفرقة القائلة بالتأثير بقوة من يقول إن العبد يؤثر فى أفعاله الاختيارية بواسطة القدرة التى خلقها المولى فيه ، فالمعتزلة وهم القدرية عصاة على المعتمد فقول الشارح وبهذا يبطل مذهب القدرية : أى المعتزلة الأولى أن يأخذه من الاستغناء لا من

و بهذا يبطل مذهب القدرية القائلين بتأثير القدرة الحادثة فى الأفعال مباشرة أو تولدا و يبطل مذهب الفلاسفة القائلين بتأثير الأفلاك و يبطل مذهب الطبائعيين القائلين بتأثير الطبائع والأمزجة ونحوها كـكون الطعام يشبع والماء يروى و ينبت و يطهر و ينظف والنار تحرق والثوب يستر العورة و يقى الحر والبرد ونحو ذلك مما لا ينحصر وهم فى اعتقادهم التأثير لتلك الأمور مختلفون فمنهم من يعتقد أن تلك الأمور تؤثر فى تلك الأشياء التى تقارنها (٢١٧) بطبعها وحقيقتها . قال ابن دهاق ولا خلاف فى كفر من يعتقد هذا ومنهم من يعتقد أن تلك الأمو لا تؤثر بطبعها بل بقوة أودعها الله تعالى فيها ولو نزعها منها لم تؤثر قال ابن دهاق وقد تبع الفيلسوفى على هذا الاعتقاد كثير من عامة المؤمنين ولا خلاف فى بدعة من اعتقد هذا وقد اختلف فى كفره والمؤمن المحقق الايمان من لم يسند لها تأثيرا ألبتة لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها وإنما يعتقد أن مولانا جل وعلا قد أجرى العادة بمحض اختياره أن يخلق تلك الأشياء عندها لا بها ولا فيها فهذا بفضل الله تعالى ينجو من أهوال الآخرة وأكثر ما اغتر به المبتدعة العوائد التى أجراها جل وعلا وظواهر من الكتاب والسنة لم يحيطوا بعلمها . والحاصل أن عمدتهم العظمى التقليد لما لا يصلح تقليده ولا الاقتداء به من عوائد وغيرها وتركوا الأنظار الزكية العقلية المستضيئة بأنوار الكتاب والسنة ولهذا قيل إن أصول الكفر ستة الإيجاب الذاتى والتحسين العقلى والتقليد الردىء والربط العادى والجهل المركب والتمسك فى أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية للجهل بأدلة العقول وعدم الارتباط بأساليب العرب

الافتقار كما علمت (قوله و بهذا) أى بافتقار كل ماسواه إليه غاية الافتقار يبطل الخ فكان الأولى أخذ بطلان مذهبهم من استغنائه تعالى عن كل ماسواه لأنه من باب التأثير بالقوة كما علمت (قوله بتأثير الأفلاك) أى بتأثير عقول الأفلاك أو أنه أراد بالأفلاك الأمور الفلكية التى لها تعلق بالأفلاك فيشمل العقول والكواكب لأنهم يقولون إن الشمس تؤثر بذاتها فى اصفرار البطيخ والقمر يؤثر فى حلاوته والشمس تؤثر فى حلاوة الفاكهة (قوله والعلل) أى و بتأثير العلل كتأثير حركة اليد فى حركة المفتاح وفى حركة الخاتم وعطف العلل على ما قبله عطف عام لأن تأثير الفلكيات من باب التأثير بالعلة كما تقدم (قوله والأمزجة) عطف تفسير . واعلم أن تأثير الطبيعة يتوقف على وجود شروط وانتفاء موانع وأما التأثير بالعلة عند القائل به لا يتوقف على ذلك (قوله ونحوها) الأولى حذفه لأنه لم يبق شىء (قوله وهم فى اعتقادهم الخ) أى والطبائعيون مختلفون فى اعتقادهم التأثير لتلك الأشياء هذا ظاهره وفيه نظر لأن فيه تقسيم الشىء إلى نفسه و إلى غيره لأن من الطبائعيين من يعتقد التأثير بالطبع والحقيقة فقط فلعل الأولى ترجيع الضمير للعقلاء من حيث هم لا بقيد من تقدم (قوله وحقيقتها) عطف مرادف (قوله الفيلسوفى) هو كافر لا بهذا الاعتبار فلا يلزم عليه كفر عامة المؤمنين (قوله العوائد الخ) أى كجرى العادة أن النار إذا وضعت على الحطب أحرقته و إذا بعدت عنه لم تحرقه فهذه العادة تدل على أن النار مؤثرة (قوله وظواهر من الكتاب والسنة) عطف على العوائد وقوله لم يحيطوا بعلمها صفة لظواهر . وحاصله أن المعتزلة اغتروا بظواهر من الكتاب والسنة كقوله من عمل صالحا ومن يعمل سوءا أسند العمل للعبد فيدل على أنه الخالق لفعل نفسه ولذلك ترتب الحد عليه فما ترتب القتل على القاتل إلا لكونه خالقا لفعل نفسه لأنه لو كان المولى خالقا لفعله لما ترتب عليه الحد بالقتل أو بغيره كذا قال المعتزلة ورد عليهم أهل السنة بأن إسناد الفعل للعبد وترتب الحد عليه من جهة كسبه له والمولى يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل (قوله ولا الاقتداء به) أى ولا يصلح الاقتداء به فهو عطف على تقليده (قوله من عوائد وغيرها) بيان لما لا يصلح تقليده والمراد بغير العوائد بعض الظواهر من الكتاب والسنة كما مر (قوله وتركوا الأنظار الزكية) أى كقولك لو كانت النار مثلا تؤثر بقوة لكان المولى مفتقرا فى إيجاد الاحراق لتلك القوة لكن التالى باطل فكذا المقدم (قوله ولهذا) أى لأجل كون التمسك بالعادة والظواهر اغترارا (قوله أصول الكفر) أى الأسباب المحصلة له (قوله الايجاب الذاتى) هو إسناد الكائنات إليه تعالى على سبيل التعليل والطبع من غير اختيار (قوله والتحسين العقلى) هو كون أفعاله تعالى موقوفة على الأغراض وهى جلب المصالح ودرء المفاسد (قوله والتقليد الردىء) ومتابعة الغير لأجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق (قوله والربط العادى) هو ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجودا وعدما بواسطة التكرار (قوله والجهل المركب) بأن يجهل الحق و يجهل جهله به (قوله بأساليب العرب) جمع أسلوب بمعنى طريقة من إسنادهم الفعل لمن قام به لا لخالقه فيقولون مات زيد فقد أسندوا الموت

وماتقرر فى فن العربية والبيان من ضوابط وأصول فالايجاب الذاتى هو أصل كفر الفلاسفة حيث جعلوا الذات العلية فاعلة بمقتضى الايجاب الذاتى أى هى علة للمكن المستند إليها من غير اختيار فقالوا لأجل ذلك بنفى القدرة والارادة وسائر الصفات تعالى الله عن قولهم علوّا كبيرا وقالوا لأجل ذلك بقدم العالم وألغوا البرهان القطعى الدال على حدوثه ولا خفاء أنك إذا حققت بما سبق من وجوب الحدوث للعالم وجوب القدم والبقاء لمولانا جل وعز عرفت قطعا أن صدور العالم عنه تعالى إنما هو بمحض الاختيار لا بالايجاب والتعليل و إلا كان العالم قديما أو فاعله حادثا لوجوب مقارنة المعلول لعلته وكلا الأمرين مستحيل قطعا والتحسين العقلى هو أصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوّات وأصل ضلالة المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لخلقه وعللوا أفعاله وأحكامه بالأغراض وجعلوا العقل يتوصل وحده دون شرع إلى أحكام الله تعالى الشرعية إلى غير ذلك من الضلالات والتقليد الرّدىء هو أصل كفر عبدة الأوثان وغيرهم حتى قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة و إنا على آثارهم مقتدون ولهذا قال المحققون لا يكفى التقليد فى عقائد الايمان . قال بعض المشايخ لا فرق بين مقلد ينقاد و بهيمة تقاد والربط العادى هو أصل كفر الطبائعيين ومن تبعهم من جهلة المؤمنين فرأوا ارتباط الشبع بالأكل والرىّ بالماء وستر العورة بالثوب والضوء بالشمس ونحو ذلك مما لا ينحصر ففهموا من جهلهم أن تلك الأشياء هى المؤثرة فيما ارتبط وجوده معها إما بطبعها أو بقوة وضعها الله فيها . وأهل السنة رضى الله تعالى عنهم نوّر الله تعالى بصائرهم لم يفتتنوا بشىء من الأكوان وكوشفوا بالحقائق على ماهى عليه فى نفس الأمر وهذه هى المكاشفة التى يخص الله تعالى بها أولياءه حتى ينجيهم بها من آفات الكفر والبدع فى أصول العقائد وأما المكاشفة بغير هذا فهى مما لا يلتفت إليها الموفقون (قوله

لزيد لقيامه به لا لكونه خالقا له فكذلك إسناد الفعل للعبد فى الكتاب أو السنة إنما هو لكونه خالقا له [(١)] (قوله وما تقرر) عطف على أساليب أى وعدم الارتباط بما تقرر (قوله وأصول) عطف مرادف وهى القواعد المقررة فى البيان كقولهم الحقيقة إسناد الشىء لمن قام به ولم يقولوا إسناده لخالقه (قوله بقدم العالم) أى على تفصيل عندهم وهو أن العقول والأفلاك وأنواعا غيرها قديمة وأما أشخاص ذلك الغير فحادثة عندهم (قوله بالايجاب والتعليل) عطف مرادف (قوله البراهمة) نسبة لبرهام صنم كان فى اليمن يعبدونه (قوله حتى نفوا النبوّات) فقالوا إن المولى لم يرسل رسولا لأن العقل يغنى عنه فما حسنه العقل أى فما أدرك حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح فالرسالة مستحيلة لأنها عبث وعلى كلامهم فالقرآن وغيره من الكتب السماوية ليست من عند الله (قوله حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح) أى لادراك العقل حسنهما وأما ضدهما فهو محال على الله لقبحه عقلا والمولى لا يجوز أن يفعل القبيح (قوله بالأغراض) فقالوا إنه تعالى لا يفعل فعلا ولا يحكم بحكم إلا لغرض باعث له على ذلك لأن الفعل الخالى عن الغرض يعدّه العقل عبثا (قوله وجعلوا العقل الخ) أى أنهم قالوا إن العقل إذا خلى ونفسه أدرك الأحكام الشرعية لأن ما أدرك حسنه فهو إما واجب إن كان الحسن عظيما و إما مندوب إن كان الحسن غير عظيم وما أدرك قبحه فهو إما حرام إن كان قبحه عظيما و إما مكروه إن كان قبحه غير عظيم ومالم يدرك العقل فيه حسنا ولا قبحا فهو مباح و يقولون إن الرسل مؤكدة للعقل فهم و إن قالوا بالتحسين العقلى كالبراهمة لكن لا ينفون بعثة الرسل كالبراهمة (قوله إلى غير ذلك) أى وذهبوا إلى غير ذلك من الضلالات (قوله ولهذا قال المحققون لا يكفى التقليد فى عقائد الايمان) هذا يقتضى أن وصف التقليد بالرداءة وصف كاشف والمعوّل عليه أن المقلد فى عقائد الايمان عاص فقط إن كان فيه أهلية النظر وقلد وترك النظر وليس كافرا و إن كان ليس فيه أهلية للنظر فليس عاصيا وعلى هذا فالوصف بالرداءة مخصص احترز به عن غير الردىء وهو التقليد فى الأمر المطابق (قوله ولم يفتتنوا بشىء من الأكوان) أى بشىء من المكوّنات أى الموجودات العادية أى أنهم لم يفتتنوا بمقارنة النار للاحراق مثلا بل أسندوا التأثير فى الاحراق لله وأما غيرهم فافتتن بالموجودات فأسندوا التأثير فى الاحراق للنار وهكذا (قوله وكوشفوا بالحقائق) أى وكشف لهم عن الحقائق وقوله على ماهى عليه الخ بدل اشتمال أى أنهم كشف لهم عن النار مثلا فى نفس الأمر فرأوها لا تؤثر شيئا والمؤثر فى الاحراق إنما هو الله وكذا يقال فى غير النار من بقية الأسباب (قوله وهذه هى المكاشفة) أى الادراك لحقائق الأمور على ماهى عليه فى الواقع (قوله من آفات الكفر) الاضافة للبيان (قوله وأما المكاشفة بغير هذا) كالكشف لبعض الأولياء أن فلانا أو القوم الفلانيين يحصل لهم كذا فى شهر كذا وفى يوم كذا

(١) قول المحشى إنما هو لكونه خالقا له ، لعلّ الصواب إنما هو لكسب العبد لا لكونه خالقا له .

وأما الجهل المركب فهو مما ابتلى به كثير فتجدهم يعتقدون الشيء على خلاف ماهو عليه وذلك جهل ثم يجهلون أنهم جاهلون وذلك جهل آخر ولذلك سمى جهلا مركبا كاعتقاد الفلاسفة التأثير للأفلاك واعتقادهم قدمها وهذه جهالة عظيمة ثم هم جاهلون بهذا الجهل منهم ويحسبون أنهم على شيء ألا إنهم هم الكاذبون والتمسك فى أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة فى العقل هو أصل ضلالة الحشوية فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملا بظاهر قوله تعالى على العرش استوى أأمنتم من فى السماء لما خلقت بيدىّ ونحو ذلك قال تعالى هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله اللهم اكتبنا فى زمرة أوليائك الناجين من كل فتنة دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين . (ص) فقد بان لك تضمن قول لا إله إلا الله للأقسام الثلاثة التى يجب على المكلف معرفتها فى حق مولانا جل وعز وهى مايجب فى حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز (ش) لاخفاء فى صدق ماذكر وتتبع كلامه بالاستقراء يشهد له وليس الخبر كالعيان (ص) وأما قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيدخل فيه الايمان بسائر الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام والكتب السماوية واليوم الآخر لأنه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك (ش) لاشك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فى رسالته بحسب مادلت عليه معجزاته

(قوله وأما الجهل المركب الخ) ظاهر الشارح أنه مركب حقيقة من جهلين : الأوّل اعتقاد الشيء على خلاف ماهو عليه . والثانى جهل المعتقد أنه جاهل والتحقيق أن الجهل المركب أمر واحد وجودى وهو اعتقادك الشيء على خلاف ماهو عليه وإنما سمى ذلك مركبا لاستلزامه جهلين بسيطين : أحدهما انتفاء علمك بالشيء . والثانى انتفاء علمك بأنك مخطىء فى اعتقادك وليست حقيقته التى هى اعتقادك الشيء على خلاف ما هو عليه أحد الجهلين الحاصل بهما التركيب كما هو ظاهر الشارح (قوله التأثير للأفلاك) أى للأمور الفلكية كالعقول والكواكب (قوله من غير بصيرة فى العقل) أى من غير تبصر ونظر فى الدليل العقلى (قوله الحشوية) سموا بذلك لقول الحسن البصرى فيهم ردّوهم إلى حشى الحلقة : أى جانبها كما مرّ (قوله فقالوا بالتشبيه والتجسيم) أصلهما اعتقاد الشبه والجسمية والمراد بهما هنا نفس الجسمية والشبه ، وذلك لأنهم قالوا إن المولى جسم . ثم افترقوا فرقتين ، فقالت فرقة الله جسم كالأجسام ولاشك فى كفر هؤلاء ، وقالت الفرقة الأخرى إنه جسم لا كالأجسام وفى كفر هؤلاء خلاف ، والراجح عدم كفرهم والاعتقاد المنجى الصحيح اعتقاد أن الله تعالى ليس بجسم أصلا ولا يعلم ذاته سبحانه إلا هو . واعلم أن التجسيم لازم للتشبيه فعطفه عليه من عطف اللازم على الملزوم (قوله والجهة) أى إنهم قالوا إن الله تعالى فى جهة ثم اختلفت الجهوية القائلون إنه فى جهة ، فقال بعضهم إنه فى جهة السماء وهؤلاء فى كفرهم قولان ، وقال بعضهم إنه فى جهة غير جهة العلوّ وهؤلاء كفار اتفاقا (قوله محكمات) أى لا اشتباه فى معناها (قوله وأخر متشابهات) أى فى معناها اشتباه والتباس بحسب الظاهر منها (قوله فيتبعون ماتشابه منه) أى يعتقدون ظواهره ويتمسكون به (قوله ابتغاء الفتنة) أى طلبا لها (قوله وابتغاء تأويله) أى وطلبا لتأويله لأجل نفى تعجيز المؤوّل (قوله تضمن قول لا إله إلا الله) أى استلزام معنى قول لا إله إلا الله أو أراد بالتضمن معناه اللغوى وهو إفهام الكلمة معنى لا المنطقى (قوله بالاستقراء) تصوير للتتبع أى الصوّر ذلك التتبع بالاستقراء لكن أنت خبير بأن التتبع أوضح من الاستقراء فكان المناسب أن يقول واستقراء كلامه بالتتبع يشهد له (قوله وليس الخبر) أى ليس الاخبار بقوله فقد بان الخ (قوله كالعيان) بكسر العين : أى كالمعاينة الحاصلة بتتبع كلامه سابقا فى قوله أما استغناؤه عن كلّ ماسواه فيوجب له كذا وأما افتقار ماسواه إليه فيوجب له كذا (قوله بسائر الأنبياء) أى بباقيهم والمراد بالايمان بالأنبياء الايمان بوجودهم والمعتمد أنه لايعلم عددهم إلا الله وحينئذ فكل من ذكرمنهم باسمه العلم فى القرآن وجب الايمان به تفصيلا وغيرهم يجب الايمان بهم إجمالا (قوله والملائكة) هم أجسام نورانية أى مخلوقة من النور لايأكلون ولايشربون دأبهم الطاعات ومسكنهم السموات (قوله والكتب السماوية) أى المنسوبة للسماء لأنها جاءت من جهتها أو المنسوبة للسموّ وهو العلوّ والأول أظهر (قوله واليوم الآخر) مبدؤه من النفخة الثانية وهى نفخة البعث باتفاق واختلف فى آخره فقيل لا آخر له فعليه اليوم الآخر من النفخة الثانية إلى مالانهاية له وقيل إلى دخول أهل الجنة الجنة و إلى دخول أهل النار النار قيل سمى بذلك لأنه آخر الأوقات المحدودة وقيل لأنه آخر أيام الدنيا قاله يسّ (قوله جاء بتصديق جميع ذلك) أى جاء بطلب أو بوجوب التصديق بجميع ذلك كله أو المراد بالتصديق الصدق (قوله بحسب مادلت عليه معجزاته) متعلق بتصديق فالمعجزات دالة على صدقه والمراد بمعجزاته الخوارق التى أجراها الله على يديه سواء كانت

مقارنة لدعوى النبوّة أم لا (قوله التى لاحصر لها) أى التى لاتقدر على حصرها وعدّها و إن كانت محصورة فى الواقع ونفس الأمر (قوله والاقرار بذلك) أى برسالته أى الاقرار باللسان وهو عطف على التصديق (قوله يستلزم التصديق) أى والاقرار باللسان أيضا فالتصديق يستلزم التصديق والاقرار يستلزم الاقرار (قوله كالبعث لعين هذا البدن لا لمثله) يعنى أن الله تعالى يبعث الخلق بجميع أجزائهم وعوارضهم ويعيدهم وهل الاعادة عن عدم محض أو تفريق أجزاء فيه خلاف والصحيح الأوّل قال السعد الذى ندعيه أن معنى الاعادة أن يوجد الله ذلك الشئ الذى يعاد بجميع أجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من رآه أنه هو ذلك الشئ كما يقال أعد كلامك أى تلك الحروف بتأليفها وهيئتها ولا يضر كون هذا معادا وفى زمان وذاك مبتدأ وفى زمان ولا للمناقشة فى أن هذا نفس الأوّل أو مثله وهذا القدر كاف فى إثبات الحشر اه فانظره مع قول المصنف لا لمثله اه يس وقرر شيخنا العدوى ما حاصله أنه إذا أكل الانسان حيوانا آخر فحصل للآكل سمن بالمأكول وصار المأكول جزءا من الآكل فهل أجزاء المأكول تعاد فى الآكل أو فى المأكول أو فيهما فعودها فيهما معا لا يعقل و إن أعيدت فى أحدهما دون الآخر لزم أن المعاد ليس جميع الأجزاء. وأجاب بأن المعاد هو الأجزاء الأصلية التى تبقى على الدوام كالعظم والعروق والعصب وأما السمن فليس من الأجزاء الأصلية لزواله بالمرض وحينئذ فأجزاء المأكول تعاد فى المأكول لا فى الآكل وحينئذ فالمراد بالعينية الأجزاء الأصلية وليس المراد الهيكل المخصوص الصادق بهيكل الآكل النامى من أجزاء المأكول و إلا لزم أن المأكول لم يعد بعينه اه (قوله وفتنة القبر) هى عبارة عن سؤال الميت فى القبر عن العقائد فقط وتعاد الروح للبدن وقت السؤال قال ابن حجر وظاهر الخبر أنها تحل فى نصف الميت الأعلى وغلط من قال السؤال للبدن بلا روح كما غلط من قال السؤال للروح بلا بدن وهى حياة لا تنفى إطلاق اسم الميت على المسئول لأنها أمر متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم والسؤال مختص بهذه الأمة كما جزم به ابن عبد البر والترمذى خلافا لابن القيم وهل هو مرة واحدة أو ثلاث جزم السيوطى فى رسالة له بأن المؤمن يسئل سبعا والكافر أربعين صباحا وقال لم أقف على تعيين وقت السؤال فى غير يوم الدفن (قوله وعذابه) أى بدليل قوله تعالى ــ النار يعرضون عليها غدوّا وعشيا ــ ولا يمتنع عند العقل أن الله يعيد الحياة للجسم أو فى جزء منه و يعذب والقول بأن المعذب الجسم ولا يشترط إعادة الروح فيه وأن الله يخلق فيه إدراكا فاسد لأن الألم والاحساس إنما يكون فى الحىّ (قوله والصراط) هو جسم ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحدّ من السيف كما يفيد ذلك الأحاديث الصحيحة وأبقاها أهل السنة على ظاهرها وأنكر هذا الظاهر القاضى عبد الجبار المعتزلى وأتباعه (قوله والميزان) قال اللقانى لم أقف على ماهية جرم الميزان من أى الجواهر كما لم أقف على أنه موجود الآن أو سيوجد (قوله والحوض) أى حوض النبى صلى الله عليه وسلم الذى يعطاه فى الآخرة قال القرطبى يكون وجوده فى الأرض المبدلة ولم ينعقد الاجماع على ثبوت الحوض فقد خالف فيه المعتزلة لأنه لم يثبت بالقرآن إلا احتمالا وأما إنا أعطيناك الكوثر ففيه خلاف والمختار أن المراد به الخير الكثير (قوله والشفاعة) أى شفاعته صلى الله عليه وسلم فى فصل القضاء وهى أعظم شفاعاته صلى الله عليه وسلم الخمس وهذه الشفاعة مختصة به لا يشاركه فيها غيره (قوله و يؤخذ منه وجوب صدق الرسل) قد تقدم استلزام هذه الجملة أعنى محمد رسول الله لأربعة أمور الايمان بسائر الأنبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وذكر هنا أنه يؤخذ منها ثلاثة وجوب صدق الرسل والأمانة والتبليغ وأضدادها ثلاثة فالجملة عشرة ، وسيأتى يقول و يؤخذ منه جواز الأعراض البشرية وهذا واحد وضده وهو استحالة الأوصاف الالهية واحد تضمهما للعشرة السابقة فالمجموع اثنا عشر تضمها للخمسين المأخوذة من لا إله إلا الله فالجملة اثنان وستون اه ملوى (قوله و يؤخذ منه) أى من قولنا محمد رسول الله وقوله صدق الرسل أى لأنه قد حكم على سيدنا محمد بأنه رسول الله

التى لا حصر لها والاقرار بذلك يستلزم التصديق بكل ما جاء به من عند الله صلى الله عليه وسلم ومن جملة ما أتى به ما ذكرنا هنا وكذا غير ذلك مما لا ينحصر كالبعث لعين هذا البدن لا لمثله وفتنة القبر وعذابه والصراط والميزان والحوض والشفاعة ونحو ذلك مما يطول تتبعه وهو مفصل فى الكتاب والسنة وتآليف علماء الشريعة .

(ص) ويؤخذ منه وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام

واستحالة الكذب عليهم و إلا لم يكونوا رسلا أمناء لمولانا العالم بالخفيات جلّ وعزّ واستحالة فعل المنهيات كلها لأنهم عليهم الصلاة والسلام أرسلوا ليعلموا الخلق بأقوالهم وأفعالهم وسكوتهم فيلزم أن لا يكون فى جميعها مخالفة لأمر مولانا جلّ وعزّ الذى اختارهم على جميع الخلق وآمنهم على سرّ وحيه (ش) لاشك أن إضافة الرسول إلى الله تعالى تقتضى أنه جلّ وعزّ اختاره للرسالة كما اختار إخوانه المرسلين لذلك وقد علمت أن علمه تعالى محيط بما لانهاية له وأن الجهل وما فى معناه مستحيل عليه تعالى فلزم أن تصديقه تعالى لهم مطابق لما علمه تعالى منهم من الصدق والأمانة فيستحيل أن يكونوا

فى نفس الأمر على خلاف ما علم الله تعالى منهم وقد أمرنا بالاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام فى أقوالهم وأفعالهم فلزم أن يكون جميعها على وفق ما يرضاه مولانا جلّ وعزّ وهو المطلوب (ص) ويؤخذ منه أيضا جواز الأعراض البشرية عليهم التى لا تؤدّى إلى نقص فى مراتبهم العلية عليهم الصلاة والسلام إذ ذاك لا يقدح فى رسالتهم وعلوّ منزلتهم عند الله تعالى بل ذاك مما يزيد فيها فقد اتضح لك تضمن كلمتى الشهادة مع قلة حروفها لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان فى حقه تعالى وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام . (ش) لاشك أن عجز الكلمة المشرفة إنما أثبت له صلى الله عليه وسلم الرسالة لا الألوهية وفى معناه إثبات الرسالة لاخوانه المرسلين فلا يمتنع فى حقهم عليهم الصلاة والسلام إلا ما يقدح فى رتبة الرسالة ولا خفاء أن تلك الأعراض البشرية من الأمراض ونحوها لا تخلّ بشىء من مراتب الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام بل هى مما يزيد فيها باعتبار تعظيم أجرهم من جهة ما يقارنها من طاعة الصبر وغيره وفيها أيضا أعظم دليل على صدقهم وأنهم مبعوثون من عند الله تعالى وأن تلك الخوارق التى ظهرت على أيديهم هى بمحض خلق الله تعالى لها تصديقا لهم إذ لو كانت لهم قوّة على اختراعها لدفعوا عن أنفسهم ما هو أيسر منها من الأمراض والجوع وألم الحرّ والبرد ونحو ذلك مما سلم منه كثير ممن لم يتصف بالنبوّة وفيها أيضا

والرسول لا يكون إلا صادقا و بقية الرسل مثله (قوله واستحالة الكذب عليهم) عطف لازم على ملزوم . والحاصل أن إثبات الرسالة لهم و إضافتهم إلى الله تثبت صدقهم وعدم كذبهم وذلك يثبت أماناتهم وأماناتهم تثبت عدم تلبسهم بمحرّم أو مكروه ومن جملة المحرم كتمانهم و إذا استحال الكتمان تعين التبليغ فحصلت المطالب الثلاثة (قوله و إلا لم يكونوا الخ) أى و إلا يصدقوا لزم أن لا يكونوا رسلا أمناء و إن شئت قلت و إلا يستحيل الكذب عليهم لم يكونوا رسلا أمناء وذلك لأن الله عالم بكل شىء وقد صدّقهم وهو لا يصدّق إلا من كان صادقا فى دعواه الرسالة ولا يصدق من كان كاذبا لأنّ خبره على وفق علمه فلو صدق الكاذب مع علمه بأنه كاذب لزم الكذب فى خبره تعالى وذلك باطل . والحاصل أنهم لو لم يصدقوا لزم أن لا يكونوا رسلا لأنّ المولى صدقهم وهو لا يصدق إلا من كان رسولا لأن خبره على وفق علمه و إلا لزم الكذب فى خبره تعالى (قوله واستحالة فعل المنهيات) عبر بذلك ليشمل البرهان الأمانة والتبليغ معا لأن ضد كل منهما فعل منهى عنه فكان أخص وعطفه على ماقبله وهو قوله واستحالة الكذب عليهم من عطف العام على الخاص لدخول ماقبله فيه . والحاصل أن استحالة فعل المنهيات يستلزم وجوب الأمانة والتبليغ فعبر باللازم دون الملزوم لأنه أخص (قوله وسكوتهم) هو داخل فى الفعل ولذا أسقطه فى الشرح (قوله فيلزم الخ) مفرع على محذوف أى وقد أمرنا الله بالاقتداء بهم فيلزم الخ (قوله على سرّ وحيه) أى على وحيه السرّ أى الخفىّ والمراد بوحيه الأحكام التى جاءت بها الرسل فانها كانت خفية علينا ولم تظهر إلا على يد الرسل (قوله وقد علمت الخ) الأولى أن يقول وقد صدقهم الله فى دعواهم الرسالة وقد علمت الخ (قوله من الصدق والأمانة) الأولى الاقتصار على الصدق لأنّ المولى إنما صدقهم فى دعوى الرسالة فتصديق الله لهم إنما يدل على حفظهم من الكذب وأما الأمانة فدليلها شرعى فلا يؤخذ من تصديق الله لهم . والجواب أنّ المراد أمانة مخصوصة وهى الأمانة فى الخبر وحينئذ فهى راجعة للصدق لا لمطلق أمانة لأن دليلها شرعى (قوله وقد أمرنا بالاقتداء بهم) استدلال على وجوب الأمانة والتبليغ (قوله التى لا تؤدّى الخ) احتراز من البرص والجذام والمرض المنفر للناس منهم وما وقع لأيوب لم يكن جذاما (قوله إذ ذاك) أى جواز الأعراض البشرية (قوله مع قلة حروفها) المناسب حروفهما بالتثنية والجواب أنه أفرد إشارة إلى أن الكلمتين امتزجتا حتى صارتا كالكلمة الواحدة أو أنّ إحداهما لا تخرج من الكفر دون الأخرى بل لابد منهما (قوله من الأمراض ونحوها) كأذية الخلق (قوله من طاعة الصبر) الاضافة للبيان (قوله الصبر) هو تحمل المشاق (قوله وغيره) كالتشريع وتسلية الخلق كما وقع فى سهو نبينا فانه عرض بشرى ترتب عليه التشريع (قوله وفيها) أى الأعراض البشرية كالأمراض أعظم دليل على صدقهم وأعظم دليل على أنهم مبعوثون . فان قلت ما وجه كون الأعراض أعظم دليل على صدقهم وأنهم رسل . قلت ان الأمراض تستلزم كونهم ليسوا بآلهة اللازم لقولهم نحن رسل الله فقولهم نحن رسل الله مستلزم لكونهم ليسوا بآلهة ونزول الأمراض أعظم دليل على كونهم ليسوا بآلهة الذى هو لازم لقولهم نحن

رفق بضعفاء العقول لئلا يعتقدوا فيهم الالهية بما يرون لهم صلوات الله وسلامه على جميعهم من الخوارق والخواص التى خصهم الله تعالى بها ولهذا استدل تعالى على النصارى فى قولهم بألوهية عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام بافتقارهما إلى الأعراض البشرية من أكل الطعام ونحوه فقال تعالى ـ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم إلى قوله ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام ـ فسبحانه ما أعظم لطفه بخلقه جعلنا الله تعالى ممن علم فعمل وعمل فأخلص وأخلص فدام على ذلك إلى الممات ونجا من كل هول وتخلص وقوله فقد اتضح لك إلى آخره كلام حق شاهده معه .

(ص) ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ماذ كرناه جعلها الشرع ترجمة على ما فى القلب من الاسلام ولم يقبل من

رسل الله فصح كلامه وحينئذ فقوله وأن تلك الخوارق قريب فى المعنى مما قبله (قوله رفق بضعفاء العقول الخ) وفيها أيضا الرفق بالناس من حيث التسلى بالأنبياء (قوله والخواص) عطف تفسير (قوله ولهذا) أى ولأجل كون الأعراض فيها رفق بضعفاء المؤمنين لئلا يعتقدوا استدل الخ (قوله فى قولهم بألوهية عيسى) أى لكونه حصل على يديه الخوارق من خروجه بدون أب ومن إحيائه الموتى (قوله من أكل الطعام الخ) أى لأنه لو كان إلها لكان لا يأكل الطعام لكن التالى باطل . فان قلت لأى شئ كان أكل الطعام ينافى الألوهية مع أنه يحصل به التقوى . قلت لو كان الاله يأكل الطعام لكان محتاجا له لكن اللازم باطل ولأن من لوازم أكل الطعام خروج الفضلة المعلومة المنافية للعظمة والكبرياء اللازمين للألوهية ولذا قيل مالابن آدم والفخر وقد خلق من نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة أى منتنة وهو بين الاثنين حامل للعذرة فكيف يدعى الكبرياء والعظمة مع تلك الحالة . بقى شئ آخر وهو أن اعتقاد الألوهية إنما كان فى عيسى فقط وأما أمه مريم فلم يعتقدوا فيها الألوهية فقول الشارح بألوهية عيسى وأمه لا وجه له . قلت علة اعتقاد ألوهية عيسى موجودة فى مريم فهو لازم قولهم بألوهية عيسى وإن لم يصرحوا بذلك فقد حصل على يديها الخوارق وهو كثرة الرزق من عند الله ومن إيلادها عيسى بغير زوج كذا قرر شيخنا وانظره مع قوله تعالى ـ وإذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله ـ فإن هذا يقتضى أن أمه قد اعتقدوا إلهيتها أيضا فتأمل (قوله كانا يأكلان الطعام) هو عند صاحب الكشاف كناية عن لازمه من خروج الفضلة (قوله شاهده) أى دليله معه ودليله هو ما تقدم تقديره فى المصنف (قوله ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ماذ كرناه) أى من عقائد الايمان الواجبة فى حق الله وفى حق رسله . واعلم أن الايمان والاسلام قيل إنهما مترادفان معناهما واحد وهو التصديق بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم مما علم من الدين بالضرورة وعليه مشى المصنف وقيل وهو المعتمد أنهما متغايران فالايمان هو التصديق بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم والاسلام هو الامتثال الظاهرى لذلك فقول المصنف جعلها الشارع ترجمة على ما فى القلب أى دليلا على التصديق القائم بالقلب وهو الايمان فالتصديق قلبى والدليل عليه هو الشهادتان ثم إن المصنف علل كون الشارع جعل كلمتى الشهادة دليلا على الايمان لكنه ترجى ولم يجزم فقال ولعلها لأجل اختصارها مع اشتمالها الخ أى أترجى أن الشارع جعلها دليلا على الايمان دون غيرها مما يؤدى معناها لأجل اختصارها مع اشتمالها على العقائد وإنما ترجى ولم يجزم بذلك لئلا يلزم دعوى علم الغيب لو قطع بذلك لأن ماذ كره لا يتعين أن يكون الشارع أراده فقط لجواز إرادة غيره فقط أو إرادته مع غيره فلاحتمال ذلك أتى بلعل التى للترجى فهى بمنزلة وأظن وكأنه قال وأظن أو الظاهر عندى أن الشارع إنما جعلها دليلا على الايمان لاختصارها مع اشتمالها على العقائد ويحتمل أن لعل هنا للشك فهى بمنزلة الاحتمال وكأنه قال يحتمل أن الشارع جعلها دليلا على الايمان ولم يجعل غيرها مما يؤدى معناها من الكلمات مثلها لأجل اختصارها الخ ويحتمل أن تكون للتحقيق باعتبار ما أخبر به صلى الله عليه وسلم من أن من ذكر هذه الكلمة الشريفة دخل الجنة ولا محالة وإنما أفرد الضمير فى قوله ولعلها وما بعده مع أنه عائد على كلمتى الشهادة لتأويلها بالكلمة فهو من تسمية الشئ باسم جزئه وإنما أفرد بالتأويل المذكور للتنبيه على ارتباط إحدى الكلمتين بالأخرى فى الدلالة على الايمان وأنه لا يحصل إلا بمجموعهما ولا ينتفع فى الايمان باحداهما دون الاخرى (قوله جعلها الشرع) أى صاحب الشرع أو أراد بالشرع الشارع وإلا فالشرع هو الأحكام والأحكام لا يتأتى منها جعل (قوله على ما فى القلب من الاسلام) جعل الاسلام فى القلب والحال أن الذى فى القلب هو التصديق فيكون الاسلام عبارة عن التصديق القلبى فيكون مرادفا للايمان وهو قول كما علمت وعلى هذا فتعبير المصنف أولا بالاسلام وثانيا بالايمان تفنن (قوله ولم يقبل من

(ش) لاشك أنه عليه الصلاة والسلام قد خص بجوامع الكلم فتجد تحت كل كلمة من كلماته من الفوائد مالا ينحصر فاختار لأمته في ترجمة الايمان ومايمرحون به في الجنان حيث شاءوا هذه الكلمة المشرفة السهلة حفظا وذكرا الكثيرة الفوائد علما وحسا فما تعبوا فيه من تعلم عقائد الايمان الكثيرة المفصلة جمع لهم ذلك كله في حرز هذه الكلمة المنيع وتمكنوا من ذكر عقائد الايمان كلها بذكر واحد خفيف على اللسان ثقيل في الميزان ذي قدر لا يحاط به عند المولى الكريم العميم الاحسان ثم كل عقيدة من عقائد الايمان لمن عرفها سيف صارم يقطع به ظهر إبليس وأعوانه ويقذف في القلب نورا ساطعا يكشف عنه ظلمات الأوهام ويغسل منها أدرانه فجعل الشرع ذكر هذه الكلمة الخفيفة المشرفة جامعا لسيوف العقائد كلها محصلة لأنوار المعارف بأجمعها فهو ذكر واحد في اللفظ وفي الحقيقة هو أذكار كثيرة

أحد الايمان) أي دعوى الايمان إلا بها فاذا ادّعى الانسان أنه مؤمن فلا تقبل دعواه عند الناس إلا إذا أتى بها بناء على أنها شرط لاجراء الأحكام الدنيوية ويحتمل أن المراد ولا يقبل من أحد الايمان والتصديق عند الله إلا بها بناء على أنّ النطق جزء من الايمان أو شرط في صحته وعلى هذا فلا يحتاج لتقدير دعوى قبل الايمان . واعلم أنّ الاسلام تارة يكون منجيا عند الله وعند الناس وذلك هو الامتثال لما جاء به النبي ظاهرا القارن للامتثال الباطني الذي هو الايمان أعني إذعان النفس وانقيادها وقولها آمنت بذلك ورضيته المعبر عنه بحديث النفس وبالتصديق وتارة يكون الاسلام منجيا عند الناس فقط وهو الامتثال لما جاء به النبي في الظاهر فقط بأن يتراءى منه أنه مصدّق بها كأن يدخل مسجدنا ويجالس المسلمين ويلبس العمامة البيضاء ولا يحدثنا بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة مع كونه ليس مصدقا بذلك في الباطن (قوله إلا بها) يحتمل أنّ المراد لا بغيرها من نحو سبحان الله والحمد لله فلا ينافى أنه لا يشترط في الدخول في الاسلام لفظ أشهد ولا النفي ولا الاثبات ولا الترتيب فاذا قال الكافر الله واحد ومحمد رسوله أو قال محمد رسول الله والله واحد كفاه ذلك في الدخول في الاسلام كما هو المعتمد عند المالكية ويحتمل أنّ المراد إلا بالتلفظ بها على هذه الحالة من الاتيان بأشهد والاتيان بالنفي والاثبات والترتيب كما هو قول بعضهم والخلاف في الدخول بها في الاسلام وأما في حصول الثواب فلا نزاع في أنه لا يشترط فيه ماذكر لأنّ مجرّد الله واحد ذكر يثاب عليه (قوله بجوامع الكلم) الباء داخلة على المقصور عليه أي أن النبي مقصور على جوامع الكلم لا يتعداها لغيرها ويصح جعلها داخلة على المقصور أي أنّ جوامع الكلم مقصورة عليه لا تتعدّاه لغيره والمراد بجوامع الكلم الكلم الجوامع أي التي قل لفظها وكثر معناها فقوله كل كلمة الخ تفسير للكلم الجوامع التي قصرت عليه أو قصر عليها (قوله في ترجمة الايمان) أي في الدلالة عليه (قوله ومايمرحون) عطف على الايمان وقوله هذه الكلمة مفعول اختار أي اختار لأمته هذه الكلمة وهي لا إله إلا الله محمد رسول الله في الدلالة على الايمان وعلى مايمرحون به في الجنان وعطف مايمرحون الخ على الايمان عطف مرادف (قوله علما وحسا) أي بالعلم والحس وأراد بالحس تقرير الأشياخ للتلامذة وأراد بالعلم إدراك العلماء بأذهانهم أي أنّ فوائدها التي يدركها العلماء ويقررونها لتلامذتهم كثيرة (قوله فما تعبوا) مبتدأ وقوله جمع لهم ذلك خبر والرابط الاشارة (قوله جمع لهم ذلك) أي ماذكر من العقائد التي تعبوا في تعلمها (قوله في حرز هذه الكلمة) الاضافة للبيان أو من إضافة المشبه به للمشبه بجامع أن كلا يحفظ مافيه (قوله المنيع) أي كثير المنع والحفظ لما فيه (قوله ذي قدر لا يحاط به) وصف ثالث لذكر . وحاصله أنّ الكلمة المشرفة لها قدر عند الله تعالى لا قدرة لنا على الاحاطة به وإن كان المولى يحيط به علما (قوله لمن عرفها) متعلق بما بعده أي سيف قاطع بالنسبة لمن عرفها (قوله وأعوانه) أي أولاده من الشياطين وهو بالنصب على أنه مفعول معه ليناسب الفقرة الثانية في قوله وأدرانه ويحتمل أنّ الأصل وظهر أعوانه فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فانتصب انتصابه ويحتمل أنّ أعوانه عطف على ظهر أي ويقطع بها أعوانه وعلى هذا فيقال ماالنكتة في كونه عبر في جانب إبليس بالظهر دون أعوانه ثم إنه ليس المراد بالقطع حقيقته بل المراد شدة إذلال إبليس وأعوانه فهو كناية وليس الكلام على حقيقته (قوله نورا ساطعا) أي معارف قوية (قوله يكشف عنه) أي عن القلب (قوله ظلمات الأوهام) أي الأوهام الشبيهة بالظلمات أو الاضافة بيانية والمراد بالأوهام آثار القوّة الواهمة (قوله ويغسل منها) أي من ظلمات الأوهام أدرانه أي أوساخه أي ويغسل أوساخ القلب الحاصلة من ظلمات الأوهام (قوله جامعا لسيوف العقائد) أي للعقائد الشبيهة بالسيوف (قوله فهو) أي ذكر هذه الكلمة المشرفة ذكر واحد (قوله هو أذكار كثيرة) أي لاشتمالها على العقائد الكثيرة

بقضى العارف بذكره مرة واحدة مالا يقضيه غيره إلا فى أزمنة متطاولة ثم تنبه أيها المؤمن لعظيم رحمة الله تعالى و إنعامه علينا بهذه الكلمة المشرفة التى لايعلم عامّة الناس عظيم قدرها إلا بعد الموت فى الآخرة وهو أن المكلف إنما ينجو من الخلود فى النار إذا اتصف فى آخر حياته بعقائد الايمان التى تتعلق بالله تعالى

و برسله عليهم الصلاة والسلام والغالب عليه فى ذلك الوقت الهائل الضعف عن استحضار جميع عقائد الايمان مفصلة فعلمه الشرع بمقتضى الفضل العظيم هذه الكلمة السهلة العظيمة القدر حتى يذكر بها من غير مشقة تناله فى ذلك الوقت الضيق الهائل جميع عقائد الايمان بلسانه أو بقلبه واكتفى منه الشرع فى هذا الوقت الضيق بمجرد ذكرها مجملة إذ طالما أدارها قبل ذلك على لسانه وقلبه مفصلة ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة وقال صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة فالأول فيمن يستطيع النطق والثانى فيمن لا يستطيعه والله تعالى أعلم وكذا له أن يكتفى أيضا فى جواب الملكين الكريمين فى القبر بمجرد هذه الكلمة المشرفة حيث يمنعه مانع الهيبة والخوف من ذكر عقائد الايمان لهما مفصلة وقد ورد أنهما يجتزئان منه بذلك وكيف لا يجتزئان منه بهذا الجواب العظيم والجواب وقد ذكر لهما المؤمن فى هذه الكلمة مع اختصارها جميع عقائد الايمان على التمام فما أوسع كرم مولانا جل وعز على المؤمن وأغزر نعمه وألطف حكمه جعلنا الله سبحانه وتعالى ممن عرف قدر نعمه فشكرها وممن شكرها فقبل منه ذلك الشكر ووجد عظيم بركتها دنيا وأخرى بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم (ص) فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الايمان

(قوله يقضى العارف) أى بمعناها المتضمن للعقائد ما لايقضيه غيره إلا فى أزمان المراد بغيره الذاكر لغير هذه الكلمة من الأذكار أو المراد بالغير من لاعلم له بمعرفة اندراج العقائد تحتها وقوله يقضى أى يحصل وقوله بذكره متعلق بيقضى أى أن العارف بمعنى كلمة الشهادة يحصل من الثواب بذكرها مرة مالا يحصله غيره إلا فى أزمنة متطاولة (قوله لعظيم رحمة الله) أى لرحمة الله العظيمة (قوله عامة الناس) أى غالبهم وهوماعدا الخواص (قوله وهوأن الخ) أى ووجه كون هذه الكلمة نعمة عظيمة ينبغى التنبه لها أنّ الشارع اكتفى بها فى الوقت الضيق وهو وقت خروج الروح مع كونه مطالبا باستحضار العقائد كلها فهى نعمة عظيمة من حيث اكتفاؤه بها ولم يطلب من الشخص استحضار العقائد تفصيلا فى هذا الوقت المضيق ومفاد الشارح أنه لا بدّ فى حال الحياة من استحضار العقائد تفصيلا مع الاتيان بهذه الكلمة سواء كان مسلما أوكافرا وأراد الدخول فى الاسلام وليس كذلك لأنّ الكافر يكتفى منه بالنطق بها ولا يشترط فى دخوله فى الاسلام استحضاره للعقائد تفصيلا حين الدخول بالكلمة المشرفة (قوله إذا اتصف فى آخر حياته بعقائد الايمان) أى بالتصديق بعقائد الايمان وملاحظتها (قوله الهائل) أى المخيف (قوله فعلمه الشرع) أى الشارع (قوله حتى يذكر بها) فى نسخة يتذكر بها وقوله جميع مفعول ليذكر وقوله بلسانه أى حالة كون الذاكر بها للعقائد بلسانه وقلبه (قوله أدارها) أى كررها (قوله ولهذا) أى ولأجل الاكتفاء بها فى هذا الوقت الضيق (قوله من كان آخر كلامه الخ) يعنى أن الشخص إذا قال لاإله إلاالله ثم لم يتكلم بعد ذلك بكلام أصلا ومات دخل الجنة بدون سابقة عذاب وكان ذكره لها على هذه الحالة كفارة لما صدر منه من العصيان وقيل دخل الجنة إما ابتداء أو بعد نفوذ الوعيد (قوله فالأول) أى فالحديث الأول محمول على من لم يستطع النطق سواء كان عاصيا أو طائعا والحديث الثانى محمول على من لايستطيعه وقيل إن قوله من كان آخر كلامه الخ فى حقّ الكافر بطريق الأصالة (قوله وكذا له أن يكتفى أيضا) أى وكذا للشخص أن يكتفى وقوله فى جواب الملكين أى فى جواب سؤالهما فاذا قالا له من ربك وما دينك ومن نبيك وأجابهما بلاإله إلاالله محمد رسول الله كفاه ذلك ولا يحتاج لتفصيل العقائد هذا كلامه واعترض بأن مفاده أن الملكين يسألانه عن العقائد تفصيلا لأنه جعل الاجمال مما يكتفى به وليس كذلك إذ غاية ما يقولان له فى السؤال من ربك وما دينك ومن نبيك وهذا سؤال عن العقائد إجمالا لاتفصيلا لأنهما لايقولان ماقدرته وماإرادته الخ (قوله والخوف) عطف لازم على ملزوم ألاترى أنّ الانسان إذا وقف قدام سلطان حصل له هيبة وخوف و إذا وقف قدام عفريت مثلا حصل له خوف لاهيبة . والحاصل أنه يلزم من الهيبة الخوف لاالعكس . والهيبة حالة تحصل فى القلب عندرؤية العظيم والخوف عبارة عن الفزع (قوله وقد ورد أنهما) أى الملكين (قوله وقد ذكر لهما) أى للملكين (قوله وأغزر) بالغين المعجمة والراء المهملة من الغزارة وهى الكثرة (قوله قدر نعمه) أى نعم الله (قوله بركتها) أى كلمة الشهادة (قوله بجاه) أى حالة كوننا متوسلين فى قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد أى بمرتبته عنده (قوله فعلى العاقل الخ) قضية التعبير بعلى أن الاكثار من ذكرها واجب مع أنه مندوب

حصر ، وبالله تعالى التوفيق لارب غيره ولا معبود سواه . نسأله سبحانه وتعالى أن يجعلنا وأحبتنا عند الموت ناطقين بكلمة الشهادة عالمين بها وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد عدد ماذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون ورضى الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين وعن التابعين لهم باحسان إلى يوم الدين وسلام على جميع المرسلين والحمد لله رب العالمين (ش) قد آن لنا أن نذكر فى شرح هذه الجملة الفصول الأربعة التى كنا وعدنا بذكرها هنا وهى بقية الفصول السبعة المتعلقة بهذه الكلمة المشرفة . أما الفصل الأوّل من الأربعة ففى بيان حكم هذه الكلمة . فاعلم أن الناس على ضربين مؤمن وكافر أما المؤمن بالأصالة فيجب عليه أن يذكرها مرة فى العمر ينوى فى تلك المرة بذكرها الوجوب وان ترك ذلك فهو عاص وإيمانه صحيح والله أعلم. ثم ينبغى له أن يكثر من ذكرها بعد أداء الواجب كما أشرنا إلى ذلك بقولنا فى أصل العقيدة فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضر المااحتوت عليه و يعرف معناها أوّلا لينتفع بذكرها دنيا وأخرى .

والجواب أن على هنا ليست للوجوب بل للتحضيض فالقصد من الكلام التحضيض والحث على كثرة الذكر والمراد بالعاقل المؤمن وسماه عاقلا لانتفاعه بعقله وأما الكافر لما لم ينتفع بعقله كان كالبهائم (قوله حتى تمتزج) أى إلى أن تمتزج فاذا امتزجت بلحمه ودمه صارت جبلية له فينتفى الطلب حينئذ لأنه إنما يطلب ما كان غير جبلى ثم إن الامتزاج من أوصاف الأجسام بأن يمتزج جسم بجسم و يخالط به وحينئذ فما معنى الامتزاج هنا . وأجيب بأن المراد بالامتزاج هنا شدة التمكن فاذا أكثر من ذكرها وداوم على ذلك مدة صارت تجرى على لسانه وهو نائم لشدة تمكنها من جوارحه فهو امتزاج سريانى كامتزاج الماء بالعود الأخضر (قوله فانه يرى) أى فاذا امتزجت بلحمه ودمه فانه يرى أى إجمالا فلا ينافى قوله مالايدخل تحت حصر وأراد بالأسرار صفاء القلب والتجليات التى ترد عليه وأراد بالعجائب الأمور الظاهرة كالخوارق للعادة (قوله وبالله تعالى التوفيق) هو خلق القدرة على الطاعة فهو أخص من الاعانة التى هى خلق القدرة على الفعل سواء كان طاعة أم لا فبينهما عموم وخصوص مطلق فالاعانة أعم وقيل إن التوفيق خلق الطاعة وهذا أقرب لأن التوفيق مأخوذ من الوفاق وهو يحصل بالطاعة (قوله لارب غيره) علة لسؤال التوفيق من الله دون غيره (قوله وأحبتنا) أى من يحبنا لا من نحبه كما نقل عن المصنف. والحاصل أن المراد بأحبته من يحبه فيصدق بمن يأتى بعده و يحبه وضمير يجعلنا للمتكلم المعظم نفسه لا للمتكلم ومعه غيره لئلا يتكرر مع أحبتنا على أن الاطناب فى الدعاء مطلوب (قوله ناطقين بكلمة الشهادة) أى لأجل أن ندخل الجنة بدون سابقة عذاب لما ورد فى الحديث المتقدم (قوله عالمين بها) أى بمعناها مستحضرين لما انطوت عليه من العقائد (قوله عدد ماذكره) أى الله وكذا قوله وغفل عن ذكره و يصح ترجيع كل من الضميرين للنبى صلى الله عليه وسلم ثم إن الذاكرين لله أكثر من الغافلين عنه والغافلين عن ذكر النبى أكثر من الذاكرين له وحينئذ فالاحتمالان متساويان. والحاصل أن الواقع فى كلام المصنف ذكره بضمير الغيبة فى المحلين و يقع فى بعض الصلوات بضمير الغيبة فى ذكره الأوّل و بضمير الخطاب فى ذكره الثانى وفى بعضها بضمير الخطاب فى الأوّل والغيبة فى الثانى وهى أبلغ لما علمت أن الذاكرين لله أكثر من الغافلين عن ذكره والغافلين عن ذكر النبى أكثر من الذاكرين له وفى بعض الصلوات بضمير الخطاب فى الموضعين . والحاصل أن الصيغ أربع الغيبة فيهما والخطاب فيهما والغيبة فى الأول والخطاب فى الثانى و بالعكس والواقع فى المصنف الصيغة الأولى وهى الغيبة فيهما (قوله ورضى الله الخ) السلف يقولون إن الرضا صفة لله لايعلمها إلا هو فيجب أن نعتقد أن له صفة يقال لها الرضى ولانخوض فى معناها بل نفوض معناها لله . وأما الخلف فيؤوّلونه بالانعام أو إرادة الانعام فهو صفة ذات أو صفة فعل فعلى أنه صفة فعل فالدعاء به ظاهر وعلى أنه صفة ذات فالدعاء به باعتبار متعلقه وهو الانعام (قوله باحسان) المراد به الايمان أى التابعين لهم فى الايمان فتدخل العصاة وليس المراد بالاحسان الطاعة و إلا كان الدعاء قاصرا على الطائعين دون العصاة (قوله إلى يوم الدين) أى طائفة بعد طائفة إلى يوم الدين أى إلى قرب يوم الدين أى إلى ماقبل النفخة الأولى لأن المؤمنين يموتون بريح لينة تهب عليهم قبل النفخة الأولى فيموتون بها والذى يموت بالنفخة الأولى الكفار . إذا علمت هذا فقوله إلى يوم الدين أى إلى الزمن الذى يأتى فيه الريح القريب من يوم الدين (قوله والحمد لله رب العالمين) ختم كتابه بها لأنه من ذوات البال والأمر ذو البال ينبغى ابتداؤه بالحمدلة واختتامه بها (قوله بالأصالة) أى الذى لم يسبق له كفر (قوله الوجوب) أى أداء الواجب (قوله وان ترك ذلك) أى بأن لم يأت بها أصلا أو أتى بها ولم ينو أداء الواجب عليه فهو عاص تحت المشيئة إن شاء

وأما الكافر فذكره لهذه الكلمة واجب شرط في صحة إيمانه القلبي مع القدرة وان عجز عنها بعد حصول إيمانه القلبي لمفاجأة الموت له
ونحو ذلك سقط عنه الوجوب وكان مؤمنا هذا هو المشهور من مذاهب العلماء أهل السنة وقيل لا يصح الايمان بدونها مطلقا
ولا فرق في ذلك بين المختار والعاجز وقيل يصح الايمان بدونها مطلقا و إن كان التارك لها اختيارا عاصيا كما في حق المؤمن
بالأصالة إذا نطق بها ولم ينو الوجوب ومنشأ هذه الأقوال الثلاثة الخلاف في هذه الكلمة المشرفة هل هي شرط في صحة الايمان
أو جزء منه أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه والأول هو المختار . وأما الفصل الثاني من الأربعة ففي بيان
فضلها . فاعلم أنه لو لم يكن في بيان فضلها إلا كونها علما على الايمان في الشرع تعصم الدماء والأموال إلا بحقها وكون إيمان الكافر موقوفا على النطق بها لكان كافيا للعقلاء كيف وقد ورد في فضلها أحاديث كثيرة . فمنها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له» رواه مالك في الموطأ زاد الترمذي في روايته «له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير» وروى هو والنسائي أنه صلى الله عليه وسلم قال «أفضل الذكر لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله» وروى النسائي أنه صلى الله عليه وسلم قال «قال موسى عليه الصلاة والسلام يارب علمني
ما أذكرك به وأدعوك به فقال ياموسى قل لا إله إلا الله
قال موسى عليه الصلاة والسلام يارب كل عبادك يقولون هذا قال قل لا إله إلا الله قال لا إله إلا أنت إنما أريد شيئا تخصني به
قال ياموسى لو أن السموات السبع وعامرهن غيري والأرضين السبع في كفة ولا إله إلا الله في كفة لمالت بهن لا إله إلا الله»
وقال صلى الله عليه وسلم «يؤتى برجل إلى الميزان و يؤتى بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه
فتوضع في كفة الميزان ثم تخرج بطاقة مقدار الأنملة فيها شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله فتوضع في الكفة الأخرى

المولى عفا عنه وان شاء عاقبه (قوله وأما الكافر الخ) حاصل ما ذكره الشارح أن الأقوال فيه ثلاثة
فقيل إن النطق بالشهادتين شرط في صحته خارج عن ماهيته وقيل إنه شطر أي جزء من حقيقة الايمان
فالايمان مجموع التصديق القلبي والنطق بالشهادتين وقيل ليس شرطا في صحته ولا جزءا من مفهومه بل هو
شرط لاجراء الأحكام الدنيوية وهو المعتمد وعليه فمن صدق بقلبه ولم ينطق بالشهادتين سواء كان قادرا
على النطق أو كان عاجزا عنه فهو مؤمن عند الله يدخل الجنة وان كانت لا تجرى عليه الأحكام الدنيوية
من غسل وصلاة عليه ودفن في مقابر المسلمين ولا ترثه ورثته المسلمون فقول الشارح هذا هو المشهور
غير مسلم بل هذا ضعيف (قوله وكان مؤمنا) أي عند الله (قوله وقيل لا يصح الايمان بدونها مطلقا)
أي سواء كان قادرا على النطق أو كان عاجزا وهذا القول منكر وليس مبنيا على القول بأن النطق شطر
من الايمان لأن من قال بذلك شرط القدرة وأما العاجز عن النطق لخرس ونحوه فيكفيه في صحة إيمانه
عند الله التصديق القلبي (قوله هل هي شرط في صحة الايمان أو جزء منه أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه)
هذا لف ونشر مرتب الأول للأول والثاني للثاني والثالث للثالث لكن قد علمت أن من قال إنه شرط
صحة أو جزء منه يقيد بالقدرة على النطق وأما العاجز عنه فيكتفى منه بالتصديق القلبي اتفاقا (قوله علما)
أي علامة (قوله كيف وقد ورد في فضلها) أي أستبعد وأتعجب من إنكار فضلها والحال أنه قد ورد في
فضلها الخ (قوله الحمد لله) إنما كان هذا دعاء لأنه ثناء والمثني متعرض لطلب الاحسان والطلب دعاء
فالمراد بالحمد لله الثناء على الله بأي صيغة من صيغ الحمد وليس المراد به الفاتحة (قوله وأدعوك به الخ)
جعل لا إله إلا الله دعاء لأن فيها ثناء على الله بحصر الألوهية فيه والثناء فيه تعرض لطلب الإحسان وهو
دعاء لكنه في الحمد أشد ولا يلزم من كون الحمد أفضل الدعاء والدعاء ذكر أن يكون الحمد لله أفضل الذكر
فقولنا أفضل الذكر لا إله إلا الله نظير قولنا محمد أفضل الخلق ونظير قولنا الحمد أفضل الدعاء قولنا جبريل
أفضل الملائكة . والحاصل أن الذكر أنواع دعاء وغيره والحمد أفضل نوع من أنواعه فلا يلزم أن يكون
أفضل منه (قوله وعامرهن غيري) مبتدأ وخبر والجملة حالية أي والحال أن المعمر لهن غيري وهو
الملائكة وهذه الحال لازمة و يصح نصب عامرهن عطفا على اسم إن وغير للاستثناء على حذف مضاف
أي غير ذكري وطاعتي (قوله برجل) أي معين فهذا الحديث وارد في حق رجل معين لا في مطلق رجل
(قوله سجلا) أي كتابا (قوله مد البصر) بفتح الميم وتشديد الدال أي طويل جدا بمقدار المسافة
التي يراها البصر (قوله ثم تخرج) بالتاء الفوقية والمثناة التحتية مبنيا للمفعول وقوله بطاقة بكسر الباء
نائب فاعل والمراد بالبطاقة الورقة الصغيرة (قوله فيها شهادة أن لا إله إلا الله) أي التي قالها بعد
الاسلام كذا في يس وقال شيخنا الملوي انظر هل هي شاملة لما يدخل بها الكافر في الاسلام فقد

نقل

فترجيع بخطاياه وذنوبه وروى الترمذى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال التسبيح نصف الايمان والحمد لله تملأ الميزان ولااله الاالله ليس لها دون الله حجاب حتى تخلص إليه وقال صلى الله عليه وسلم ماقال أحد لاإله الاالله مخلصا من قلبه الافتحت له أبواب السماء حتى يفضى الى العرش ما اجتنبت الكبائر وقال لأبى طالب ياعمّ قل

لااله الا الله كلمة أحاج لك بها عند الله وقال صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لااله الاالله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله وقال صلى الله عليه وسلم أتانى آت من ربى فأخبرنى أنه من مات يشهد أن لااله الاالله وحده لاشريك له دخل الجنة فقال له أبوذر: وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق. وقال صلى الله عليه وسلم من دخل القبر بلااله الاالله خلصه الله من النار وقال صلى الله عليه وسلم أسعد الناس بشفاعتى يوم القيامة من قال لااله الاالله خالصا مخلصا من قلبه وقال صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم أن لااله الاالله دخل الجنة وعن عتبان بن مالك رضى الله عنه قال غدا علىّ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لن يوافى عبد يوم القيامة يقول لااله الاالله يبتغى بها وجه الله الاحرمه الله على النار وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال مفتاح الجنة لااله الاالله وروى أنس أن لااله الاالله ثمن الجنة وعنه صلى الله عليه وسلم من لقن عند الموت لااله الا الله دخل الجنة وعنه صلى الله عليه وسلم لقنوا موتاكم لااله الا الله .

نقل عن بعضهم أن هذه توزن ونقل عن بعضهم أنها لا توزن لأنه لامقابل لها إلا الكفر (قوله فترجيع بخطاياه) الباء بمعنى على (قوله التسبيح نصف الايمان) أى لأن الايمان مرجعه لصفات سلبية وصفات ثبوتية والتسبيح مفيد لأحدها (قوله حتى تخلص إليه) أى ترتفع إليه . إن قلت إن لاإله إلاالله عرض فكيف ترفع . قلت لامانع من أن الله يمثل ذلك العرض بجوهر مرتفع إلى محل رحمة المولى وسلطانه وليس المراد أنها ترتفع للربّ جلّ جلاله لأنه تعالى ليس فى محلّ (قوله إلا فتحت له) أى لقوله ذلك (قوله حتى يفضى) بالفاء : أى يصل ذلك القول (قوله ما اجتنبت الكبائر) أى يحصل ذلك مدّة اجتناب ذلك القائل الكبائر ومفاده أن لاإله إلاالله إنما تكفر الصغائر ولاتكفر الكبائر وذكر بعضهم أنها تكفرها بل سيأتى للمصنف التصريح بأن لاإله إلا الله تكفر الكبائر وحينئذ فيقال إن كان هذا الذى ذكره الشارح حديثا صحيحا كان رادّا على ماذكره بعضهم من أنها لاتكفر الكبائر هذا وانظر ماذكره بعضهم من أنها تكفر الكبائر مع قولهم الكبائر لا يكفرها إلا التوبة أوعفو الله إلا أن يقال قولهم هذا طريقة لبعضهم لا أنه متفق عليه تأمل (قوله أحاجّ) بضم الهمزة وتشديد الجيم أى أشهد لك بها كما هو فى بعض الروايات (قوله عصموا) أى حفظوا (قوله إلا بحقها) أى إلا إذا فعلوا مايستحق الأموال كاتلاف مقوّم أومثلى أومايستحق الدماء كالقتل والقطع لمكافئ عمدا فلاتكون أموالهم معصومة فى الأوّل بل يؤخذ منهم قيمة ما أتلفوه أومثله ولاتكون دماؤهم معصومة فى الثانى بل يقتص من الجانى (قوله أتانى آت) أى ملك وانظر هل هو جبريل أوغيره (قوله أنه من مات يشهد الخ) أى أن من مات مؤمنا يتلفظ بالشهادتين (قوله قال وان زنى وان سرق) أى فله الجنة فقد حذف جواب الشرط ثم إنه يحتمل أن له الجنة بدون سابقة عذاب ويحتمل أن المراد فله الجنة إما ابتداء أو بعد نفوذ الوعيد فيه (قوله من دخل القبر بلاإله إلاالله) أى من مات وكان آخر كلامه من الدنيا قول لااله الاالله خلصه الله من النار وظاهره أنه لايعذب أصلا ، وقيل المراد من مات مصرا عليها وان لم تكن آخر قوله . وقيل المراد بكونه دخل القبر بها أنها تكتب وتجعل فى قبره (قوله أسعد الناس) أى أولى الناس بشفاعتى (قوله وعن عتبان) بكسر العين وسكون التاء المثناة فوق (قوله غدا علىّ رسول الله صلى الله عليه وسلم) أى مرّ علىّ بالغداة (قوله فقال لن يوافى) بالبناء للفاعل أى لن يجئ عبد يوم القيامة ملتبسا بقول لاإله الاالله فالباء فى قوله بقول للملابسة (قوله إلاحرمه الله على النار) هذا ظاهر فى أن لااله الاالله تكفر الكبائر ولامانع من أن الله يعفو عنه ببركتها ويرضى عنه خصماءه (قوله من لقن عند الموت لااله الا الله) أى فنطق بها ففى العبارة حذف ولابدّ منه لأن دخول الجنة مترتب على النطق بها بعد التلقين لاعلى مجرد التلقين كما هو ظاهر الحديث . وحاصله أنه اذا حضرت الوفاة انسانا فلقنه شخص لااله الاالله فنطق بها ذلك المحتضر فانه يدخل الجنة . وصفة التلقين أن يقول الجالس عنده وهو فى النزع لااله الاالله ولايقول له قل لااله الاالله فالتلقين يكون عند الاحتضار لابعد الموت اذ ليس مشروعا عند المالكية وهو سنة بعد الموت عند الشافعية (قوله لقنوا موتاكم) أى مرضاكم الآيلين

فانها تهدم الذنوب هدما قالوا يارسول الله فان قالها فى حياته قال هى أهدم وأهدم وفى مسند البزار عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لااله الاالله نفعته يوما من دهره أصابه قبل ذلك ما أصابه وفى الاحياء قال عليه الصلاة والسلام لوجاء قائل لاإله إلاالله صادقا بقراب الأرض ذنوبا غفر له ذلك وفيه أيضا وقال صلى الله عليه وسلم ليس على أهل لااله الاالله وحشة فى قبورهم ولا فى نشورهم كأنى أنظر اليهم عند الصيحة ينفضون رؤوسهم من التراب ويقولون الحمدلله الذى أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور وفيه وقال أيضا لأبى هريرة رضى الله تعالى عنه ياأباهريرة ان كل حسنة تعملها توزن يوم القيامة الاشهادة أن لااله الا الله فانها لاتوضع فى ميزان لأنها لووضعت فى ميزان من قالها صادقا ووضعت السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن كانت لااله الاالله أرجح من ذلك وفيه وقال من قال لااله الا الله مخلصا دخل الجنة وقال لتدخلن الجنة كلكم الا من تأبى وشرد عن الله شرود البعير عن أهله قيل يارسول الله من الذى تأبى قال من لم يقل لا اله الا الله فأكثروا من قول لا اله الا الله قبل أن يحال بينكم وبينها فانها كلمة التوحيد وهى كلمة الاخلاص وهى كلمة التقوى وهى الكلمة الطيبة وهى دعوة الحق وهى العروة الوثقى وهى ثمن الجنة وفيه وقال تعالى ـ هل جزاء الاحسان إلاالاحسان ـ فقيل الاحسان فى الدنيا قول لاإله إلا الله وفى الآخرة الجنة لمن قالها وكذا قوله عز وجل ـ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ـ وفيه ويروى أن العبد إذاقال لاإله إلاالله أتت على صحيفته فلا تمر على خطيئة الامحتها حتى تجد حسنة مثلها فتجلس الى جنبها

للموت أولقنوا من مات منكم بعد دفنه على ماتقدم من الخلاف بين المالكية والشافعية (قوله فانها تهدم) أى بالدال المهملة أى تنقض و بالذال المعجمة أى تقطع (قوله وفى مسند البزار) فى بعض النسخ وفى مسند ابن سنجر بكسر السين وسكون النون وفتح الجيم بدل البزار وهذه النسخة هى الصحيحة لأن البزار لامسند له كذا فى يس عن المنجور (قوله يوما) فى نسخة يوماما وهو ظرف لقال وقوله نفعته جواب من والمعنى من قال فى أى يوم أى فى أى زمان من دهره لاإله إلاالله نفعته سواء كان أصاب قبل ذلك من الذنوب كثيرا أوقليلا كذا قال بعضهم ولكن يبعد كون الظرف معمولا لقال أنه لاداعى لتأخيره عن جملة نفعته وقال بعضهم إن الظرف معمول لنفعته والمعنى من قال لاإله إلاالله نفعته فى يوم من دهره والمراد بيوم النفع وقت الخلوص من المهالك ودخول الجنة إما ابتداء أو بعد الخروج من النار والأظهر أن الفعلين تنازعا الظرف أى من قال فى أى زمان من دهره لاإله إلاالله نفعته فى يوم من دهره وهو وقت الخلوص من المهالك ودخول الجنة (قوله أصابه قبل ذلك) أى من الذنوب ما أصابه منها أى سواء كان ما أصابه قبل ذلك من الذنوب كثيرا أوقليلا (قوله بقراب الأرض) بضم القاف وكسرها لغتان والضم أشهر ومعناه مايقارب ملأها وقوله صادقا أى مذعنا بمعناها (قوله وحشة فى قبورهم) الوحشة المنفية الوحشة المشابهة لوحشة الكفار وهى شدة الخوف والمشقة وهذا لاينافى أن المؤمن العاصى يعذب فى قبره كمامر (قوله كأنى أنظر إليهم) هذا من جملة الحديث المتقدم فهو من جملة كلام النبى صلى الله عليه وسلم وكأن للتحقيق أى لأنى أنظر اليهم تحقيقا وهذا دليل لكونهم لاوحشة عليهم أى إذا كان عاقبة أمرهم ذلك فلا وحشة عليهم والمراد بالصيحة النفخة الثانية (قوله فانها لا توضع فى ميزان) فيه أنه تقدم فى حديث البطاقة أنها توضع فيها . وأجاب بعضهم بأن ماتقدم فى رجل معين وما هنا فى غيره أو أن ماهنا محمول على الواجبة كالتى يدخل بها فى الايمان ومامر فى المندوبة أو يجاب أيضا بأن ماتقدم من وضعها فى الكفة كناية عن كثرة الثواب جدا أوأنها لاتوضع فى ميزان تكون فيه مرجوحة أومساوية فلاينافى مامر من أنها توضع فى كفة الميزان فترجح واذا جسمت الأعمال فى الآخرة هل تبقى على تجسيمها أولا نقل عن بعضهم أنها تبقى فى أفنية منازلهم ليسروا بها إذا رأوها اه ملوى (قوله صادقا) أى حالة كونه مصدقا بمعناها ومذعنا به (قوله قبل أن يحال بينكم و بينها) أى بالموت (قوله وهى دعوة الحق) أى دعوة المولى الحق لأن المولى دعا إليها عباده وطلبها منهم (قوله وهى العروة الوثقى) أى التى يستوثق بها فى الخلاص من النار لأن الشخص إذا تمسك بها خلص من النار والعروة فى الأصل الخشبة التى توضع فيها عقدة الحبل تشبه أذن الكوز شبه الكلمة المشرفة بها بجامع الاستعانة على المقصود فى كل (قوله وهى ثمن الجنة) أى فالشخص قد اشترى الجنة بها فالجنة كالمثمن ولاإله إلا الله كالثمن (قوله للذين أحسنوا) أى فى الدنيا بقولهم لاإله إلاالله وقوله الحسنى أى وهى الجنة . وقوله وزيادة أى ولهم الزيادة على الحسنى وهى رؤية المولى جل جلاله (قوله أتت على صحيفته) هذا يقتضى اتحادها وهو أحد أقوال وقيل إن السيآت تكتب فى صحيفة على حدتها والحسنات تكتب فى صحيفة على حدتها (قوله

وفى كتاب عبد الغفور عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم إن لله تبارك وتعالى عمودا من نور بين يدى العرش فاذا قال العبد لاإله إلا الله اهتز ذلك العمود فيقول الله تبارك وتعالى له اسكن فيقول كيف أسكن وأنت لم تغفر لقائلها فيقول قد غفرت له فيسكن عند ذلك . وفيه عن أبى ذرّ قال قلت يارسول الله أوصنى فقال أوصيك بتقوى الله فاذا عملت سيئة فأتبعها بحسنة تمحها ، قلت يارسول الله أمن الحسنات لا إله إلا الله قال هى من أفضل الحسنات . وفيه عن كعب أوحى الله إلى موسى فى التوراة لولا من يقول لا إله إلا الله لسلطت جهنم على أهل الدنيا . وفيه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا إله إلا الله ثلاث مرات فى يومه كانت له كفارة لكل ذنب أصابه فى ذلك اليوم .
وفيه وذكر عن ابن أبى الفضل الجوهرى قال إذا دخل أهل الجنة الجنة سمعوا أشجارها وأطيارها وأنهارها وجميع مافيها يقولون لا إله إلا الله فيقول بعضهم لبعض كلمة كنا نغفل عنها فى الدنيا. وفيه وحدث أيضا قال يهتز العرش لثلاث لقول المؤمن لا إله إلا الله ولكلمة الكافر إذا قالها وللغريب إذا مات فى أرض غربة . وعن بعض الصحابة رضى الله عنهم من قال لاإله إلا الله خالصا من قلبه ومدّها بالتعظيم غفر له أربعة آلاف ذنب من الكبائر، قيل فان لم يكن له هذه الذنوب قال غفر له من ذنوب أبويه وأهله وجيرانه وذكر عياض فى المدارك عن يونس ابن عبد الأعلى أنه أصابه شىء فرأى فى منامه قائلا يقول له اسم الله الأكبر لا إله إلا الله فقالها ومسح على ماوجده من الأذى فأصبح معافى . وذكر ابن الفاكهانى أن ملازمة ذكرها عند دخول المنزل ينفى الفقر . وفضل هذه الكلمة كثير لايمكن استقصاؤه ولهذا اختار الأئمة ملازمة هذا الذكر فى كل حال حتى أن منهم من لايفتر عنه ليلا ولانهارا ومنهم من يذكره بين اليوم والليلة سبعين ألف مرة وأهل التسبب والمشتغلون بالخدمة والصنائع اثنى عشر ألف مرّة . وروى أن من قالها سبعين ألف مرّة كانت له فداء من النار . وقد ذكر الشيخ أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعى اليمنى الشافعى فى كتابه الارشاد والتطريز فى فضل ذكر الله تعالى وتلاوة كتابه العزيز عن الشيخ أبى زيد القرطبى أنه قال سمعت فى بعض الآثار أن من قال لا إله إلا الله سبعين ألف مرّة كانت فداءه من النار فعملت على ذلك رجاء بركة الوعد أعمالا ادّخرتها لنفسى وعملت منها لأهلى . وكان إذ ذاك يبيت معنا شاب كان يقال إنه يكاشف فى بعض الأوقات الجنة والنار

(قوله وفى كتاب عبد الغفور) إما مستأنف أو عطف على قوله وفى الاحياء وليس معطوفا على المنقول عن الاحياء لأن عبد الغفور متأخر عن صاحب الاحياء قاله يس (قوله اهتز ذلك العمود) أى فرحا وطربا (قوله لسلطت جهنم) أى فلاإله إلاالله سور لأهل الدنيا حافظة لهم من جهنم (قوله أصابه فى ذلك اليوم) أى ومثل اليوم الليلة فاذا قال لاإله إلا الله ثلاث مرات فى ليلة كانت له كفارة لكل ذنب أصابه فى تلك الليلة (قوله نغفل) بضم الفاء (قوله وحدث أيضا) يعنى ابن أبى الفضل الجوهرى (قوله يهتز العرش لثلاث الخ) أما اهتزازه لقول المؤمن لاإله إلاالله فلفرحه وسروره بذلك وأما اهتزازه لموت الغريب فلحزنه عليه وأما اهتزازه لكلمة الكافر اذاقالها فلفرحه وسروره لأن المراد بكلمة الكافر الكلمة المشرفة وأضيفت للكافر لأنه يدخل بها الاسلام كذا قيل . وقيل المراد بكلمة الكافر كلمة كفره أى الكلمة المكفرة له كقوله العزير ابن الله أو المسيح إله أو ابن الله أو محمد ليس برسول وعلى هذا فاهتزاز العرش لكلمة الكافر للغضب (قوله ومدّها بالتعظيم) أى ومدّها مدّا ملتبسا بقصد تعظيم المولى والمراد أنه أتى بالمدّ فى مواضع المدّ بأن مدّ الألف من لا ومدّ الله (قوله أربعة آلاف ذنب من الكبائر) قدمر ما اجتنبت الكبائر وانظر هل يجاب بأن ذلك شرط فى فتح أبواب السماء حتى تفضى إلى العرش وما هنا ليس فيه تعرض للفتح المذكور اه ملوى (قوله اسم الله الأكبر) أى الأعظم من غيره من الأسماء لأنه دال على اتصافه بجميع صفات الكمال وتنزهه عن صفات النقصان (قوله ولهذا) أى ولأجل هذه الأحاديث الواردة فيها خصوصا نفيها للفقر (قوله ملازمة هذا الذكر) أى لاإله إلا الله (قوله وأهل التسبب) أى المشتغلون بالتجارة (قوله والمشتغلون بالخدمة) أى كالعملة وقوله والصنائع أى كالخياطين والحياكين وقوله وأهل التسبب مبتدأ وقوله اثنى عشر أى يذكرونه اثنى عشر والجملة خبر (قوله كانت له فداء من النار) أى وقد جرى عمل الناس الآن على ذلك فينبغى للشخص أن يذكر ذلك العدد ويجعله فداء لنفسه أو لوالديه أو لأصحابه فقوله وروى أن من قالها أى لنفسه أو لغيره (قوله عن الشيخ أبى زيد القرطبى) أى المالكى (قوله أنه قال) أى القرطبى فالواقعة الآتية للقرطبى لاللسنوسى كما قد يتوهم (قوله وعملت منها) أى من ذكرها لأهلى أى أنه جعل لكل واحد سبعين ألفا (قوله يكاشف) بالبناء للمفعول أى يزال له الحجاب ويطلعه الله على الأمور المغيبة كالعرش واللوح والجنة ولذا قال بعض أهل الله أطلعنى الله على مافى الجنة فأعرف مافيها قصرا قصرا وأطلعنى الله على مافى النار فأعرف مافيها

وكان فى قلبى منـه شئ فاتفق أن استدعانا بعض الاخوان إلى منزله فبينما نحن نتناول الطعام والشاب معنا إذ صاح صيحة منكرة واجتمع فى نفسه وهو يقول ياعمّ هذه أمى فى النار وهو يصيح بصياح عظيم لا يشك من سمعه أنه عن أمر فلما رأيت مابه قلت فى نفسى اليوم أجرب صدقه فألهمنى الله تعالى السبعين ألفا ولم يطلع على ذلك أحـد إلا الله تعالى فقلت فى نفسى الأثر حق والذين رووه لنا صادقون اللهم إن السبعين ألفا فداء هذه المرأة أمّ هذا الشاب من النار فما استتمت الخاطر فى نفسى إلا أن قال يا عم هاهى أخرجت الحمد لله فحصلت لى فائدتان إيمانى بصدق الأثر وسلامتى من الشاب وعلمى بصدقه انتهى. وإلى التحريض على التكثير من ذكر هذه الكلمة المشرفة ليفوز الذاكر بعظيم فضلها أشرت بقولى فى أصل العقيدة فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها ولما كان تحقق هـذا الخير العظيم لذاكر هـذه الكلمة موقوفا على فهم معناها أوّلا ثم استحضاره عنـد ذكرها ولو بطريق الاجمال ثانيا قيدت فى أصل العقيدة ذكرها بقولى : مستحضرا لمعناها بعد أن شرحت لك معناها فى أصل العقيدة شرحا لم أر من سمح به على تلك الصفة المذكورة فيها على حسن ما ألهم إليه للولى الكريم جل جلاله ، فأسرع يامن منّ الله تعالى عليه بفضله بحفظ هذه العقيدة المباركة إن شاء الله تعالى فى رياض الجنة حيث شئت وكيف شئت فقد تمكنت بحفظها من مفتاح الجنة على أكمل وجه فقرّ بذلك عينا واشكر الله تعالى على جميع إفضاله عليك بما يتحسر عليه فى الآخرة كثير ممن لم يوفق لما وفقت . نسأله سبحانه أن يجعلنا وإياك فى الدنيا والآخرة من خيار أهل لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم [الفصل الثالث من الفصول الأربعة فى بيان كيفية ذكر هذه الكلمة المشرفة على الوجه الأكمل] فاعلم أن ذاكر هذه الكلمة المشرفة على كل حال بقصد القربة يحصل له الثواب لكن الأكمل الذى ترد به على القلب

(٢٣٠)

حانوتا حانوتا أى دكانا (قوله وكان فى قلبى الخ) أى كنت لا أصدّقه فى دعواه المكاشفة وهـذا من كلام القرطبى (قوله منـكرة) أى مزعجة (قوله واجتمع فى نفسه) أى انضم فى نفسه وانكمش (قوله هذه أمى فى النار) أى هذه روح أمى فى النار لأن الجسم لا يدخل النار إلا يوم القيامة فالروح تنفصل بعد الموت عن الجسم فيبقى الجسم فى القبر وهى تارة تذهب للجنة أو للنار أو لغير ذلك (قوله السبعين ألفا) أى التى ادّخرها لنفسه لأنه لم يحصل له ثمرتها فيجوز له أن يغير نيته ويجعلها لغيره (قوله إيمانى بصدق الأثر) هـذا يقتضى أنه لم يكن مصدّقا بذلك الخبر من قبل فينافى قوله سابقا الأثر حق والذين رووه لنا صادقون فان هـذا يفيد أنه كان مصدّقا به من قبل. والجواب أن المراد بالايمان الاطمئنان فكأنه قال فحصلت لى فائدتان الاطمئنان بصـدق الأثر فهو كان مصدّقا به من قبل ثم حصل له الاطمئنان بذلك الحديث على حدّ ولـكن ليطمئن قلبى (قوله وسلامتى من الشاب) أى من الاعتراض عليـه (قوله وعلمى بصدقه) هو مع ماقبله فائدة ثانية والفائدة الأولى الايمان بصدق الحديث . واعلم أن الافتداء من النار بالسبعين ألفا يحصل ولو أخـذ الذاكر أجرة على ذكره (قوله على فهم معناها أوّلا) أى قبل الذكر فاذا ذكر ولم يعرف معناها فلا ثواب له أصلا والمراد فهم معناها تفصيلا بأن يعلم مايدخل من الصفات تحت كل جزء من معناها (قوله ثم استحضاره) أى معناها عند ذكرها وهذا شرط كمال لا أن الاثابة متوقفة عليه كالذى قبله (قوله ولو بطريق الاجمال) بأن لاحظ عند الذكر لا معبود بحق إلا الله أو لامستغنى عن كل ماسواه ومفتقرا إليـه كلّ ماعداه إلا الله الذى هو المعنى الالتزامى ولم يلاحظ اندراج العقائد فى ذلك (قوله من سمح) بفتح الميم أى من جاد به وأشار به إلى أن شرحها على هذا الوجه مبتكر للمصنف وجاد به على خلق الله (قوله بحفظ هذه العقيدة) يعنى المتن (قوله فى رياض الجنة) أى فى بساتين الجنة فى أىّ مكان شئت وعلى أى حالة شئت ويحتمل أن مراده بالرياض العقائد الشبيهة بالرياض أو أن فيه حذفا أى سبب رياض وهو العقائد وعلى هـذين الاحتمالين فالمراد بالسروح فى العقائد ذكر اللفظ المحتوى عليها وحينئذ فالمعنى اذكر لا إله إلا الله التى هى سبب لبساتين الجنة أو شبيهة بها فى أى وقت وفى أى مكان شئت (قوله على كل حال) متعلق بقوله يحصل له الثواب وقوله بقصد متعلق بذاكر والمعنى أن ذاكر هـذه الكلمة بقصد القربة يحصل له الثواب على كل حال أى سواء ذكر على الصفة الآتية للشارح أو على صفة غيرها واحترز بقوله بقصد القربة عما إذا ذكرها على وجه الرياء والسمعة فانه لا ثواب له فعلم أن للذاكر ثلاثة أحوال تارة يذكر بقصد الرياء والسمعة وهذا لا ثواب له وتارة يذكر بقصد القربة وهذا إما أن يذكر على الوجه الأكمل أو على الوجه الذى ليس بأكمل وعلى كل منهما يحصل له الثواب (قوله لـكن الأكمل الخ) لـكن حرف استدراك والأكمل مبتدأ وقوله أن يعظم الذاكر خبره

(قوله

المواهب الإلهية والفتوحات الربانية وأمطار الرحمة الغيبية اللدنية التي يقصر عنها الوصف أن يعظم الذاكر ما عظم الله تعالى وأن يحسن أدبه مع ما شرف مولانا جلّ وعز وقد علمت أنّ هذه الكلمة من أفضل الأذكار وأشرفها عند الله تعالى فينبغي المؤمن أن يعتنى بشأنها فيه يتوضأ لها ويلبس ثيابا طاهرة ويقصد موضعا طاهرا كما يقصده للصلاة فيه وليتحرّ الانفراد والخلوة عن الخلق ما استطاع ويقصد الأزمنه المشرفة كما بعد الفجر إلى طلوع الشمس وبعد العصر إلى غروبها . أو ما تمكن منه من بعض ذلك وبين العشاءين والسحر ثم يستقبل القبلة ويفتتح ورده أوّلا بالاستغفار ولو مائة مرة ليغسل باطنه من أدران المعاصى ليتهيأ لتحليته بما يرد عليه بعد ذلك من أنوار بقية أوراده ثم ليتبع أثر ذلك صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ولو خمسمائة مرة ليستنير بها باطنه ويتهيأ لحمل ما يرد عليه بعد ذلك من سرّ التهليل وليقصد بذلك كله امتثال أمر الله سبحانه وتعالى وطلب رضاه والذى يعينه على إحضار قلبه وقصد القربة في هذه الأذكار أن يذكر على قلبه أمر مولانا جلّ وعز بكل واحد منها ليستشعر قلبه هيبة الأمر بمعرفة من صدر منه . وكيفية ذكر ذلك على القلب أن يتعوّذ أوّلا بالله عز وجل من الشيطان الرجيم قاصدا التلاوة لقوله تعالى ـ فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ـ ثم ليتل إثر التعوّذ قوله تعالى ـ وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا واستغفروا الله إن الله غفور رحيم ـ فإذا فرغ من تلاوة هذه الآية استشعر القلب على ذلك خطاب المولى الكريم جلّ جلاله وطلبه بفضله من العبد الضعيف الفقير الحقير الاستغفار والتجأ إلى مولاه الرحيم الرحمن العزيز الغفار فذاب عند ذلك من شدّة الحياء من المولى الكريم واحتقر نفسه إذ لم يرها أهلا للخطاب من أوجد الكائنات كلها وافتقار جميعها إليه وهو الغنىّ بالاطلاق ذو الفضل العظيم فعند ذلك يبادر بلسانه وهو :

(قوله المواهب الإلهية) فاعل ترد أى لكن الأكمل الذى ترد المواهب اللدنية على القلب بسببه (قوله والفتوحات الربانية) أى وترد الفتوحات الربانية على القلب بسببه وهذا أيضا مرادف لما قبله (قوله وأمطار الرحمة الغيبية) أى وترد أمطار الرحمة الغيبية على القلب بسببه وهذا مرادف لما قبله فالمواهب اللدنية والفتوحات الربانية والأمطار الغيبية كلها بمعنى واحد وهو الأنوار والمعارف التى تحصل فى قلب الذاكر (قوله أن يعظم الذاكر ما عظم الله) أى وهو لا إله إلا الله وتعظيمها إحسان الأدب معها بالوضوء ولبس ثوب طاهر والجلوس فى مكان طاهر كما بينه الشارح (قوله وأن يحسن أدبه مع ما شرف مولانا) مرادف لما قبله لأن المراد بما شرفه الله هو لا إله إلا الله (قوله فيتوضأ لها) أى لأجل الذكر بها (قوله من بعض ذلك) أى من بعض ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وبعض ما بعد العصر للغروب (قوله والسحر) أى آخر الليل (قوله ثم يستقبل القبلة) أى لأن استقبالها سبب لتيسير العبادة (قوله ولو مائة مرة) أى فأقل من المائة لا يحصل به المطلوب وهذا مع اتساع الوقت فان كان ضيقا أتى بما يمكن من الاستغفار ولو سبع مرّات (قوله من أدران المعاصى) أى من المعاصى الشبيهة بالأدران أى الأوساخ أو أن إضافة أدران للمعاصى من الاضافة البيانية (قوله من أنوار بقية أوراده) أى من الأنوار الحاصلة من بقية أوراده أى عقب ذلك وهى الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ولا إله إلا الله كما يأتى له (قوله إثر ذلك) أى عقب ذلك الاستغفار (قوله ولو خمسمائة مرة) أى فأقل الورد من الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم خمسمائة مرة وقيل أقله ثلثمائة مرة (قوله وليقصد بذلك) أى الذكر كله من الاستغفار والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم والتهليل (قوله امتثال أمر الله) أى ولا يقصد أنه يكون وليا لأنه لا ينبغى ذلك بل قال بعضهم من قصد بالذكر أن يكون وليا كانت عبدة الأوثان أحسن منه من هذه الحيثية لأن عبدة الأوثان يقصدون بعبادتهم التقرّب إلى الله وطلب رضاه وهذا الشخص إنما يقصد بعبادته منفعة نفسه لا امتثال أمر مولاه ورضاه (قوله أن يذكر على قلبه) أى أن يجرى على قلبه (قوله بكل واحد منها) أى من الأذكار الثلاثة الاستغفار والصلاة على النبى والتهليل (قوله هيبة الأمر) أى الهيبة المقارنة للأمر فالأمر بسكون الميم مصدر ويصح قراءته بالمد اسم فاعل أى هيبة الآمر وهو المولى جلّ وعز (قوله بمعرفة الخ) أى بسبب معرفة من صدر منه الأمر بالأذكار المتقدمة (قوله وكيفية ذكر ذلك الخ) أى وكيفية تذكره فى قلبه أمر مولانا بهذه الأذكار (قوله فإذا قرأت القرآن) أى كلا أو بعضا وهو هنا يتلو ـ وما تقدموا لأنفسكم من خير ـ إلى آخر السورة فهو تال للقرآن (قوله استشعر القلب على ذلك) أى من ذلك أو عند ذلك (قوله وطلبه بفضله) أى واستشعر طلبه حالة كون ذلك الطلب ملتبسا بالفضل لأنّ ذلك الطلب واجب على الله بل طلبه فضلا منه لأجل ترتب الجزاء وجعل الطلب بفضله من حيث الجزاء المترتب عليه فالجزاء بفضل الله لا أنه واجب عليه (قوله فذاب) عطف على استشعر (قوله واحتقر) عطف على ذاب (قوله وافتقار جميعها) مفعول معه أى مع افتقار جميعها إليه (قوله فعند ذلك)

يرعد من شدة الهيبة والخجل والتعظيم قائلا لبيك مولاى وسعديك والخير كله فى يديك وهذا عبدك الضعيف الذليل عليك معوله فى طهارة باطنه وظاهره يقول بتوفيقك امتثالا لأمرك مستعينا بك اللهم إنى أستغفرك يامولاى وأتوب إليك من جميع الصغائر والكبائر وهواتف الخواطر أو نحو ذلك من عبارات الاستغفار وليختر منها مايراه قوى التأثير فى باطنه ثم يتمادى حتى يتم ورده من الاستغفار فاذا أتمه حمد الله تعالى ثلاثا أو سبعا أو نحو ذلك مستحضرا قدر النعمة التى وفقه المولى الكريم لبدئها وتمامها حتى غسل من القلب أدرانه وكشف عنه دخان الذنب ورانه يقول فى هيئة ذلك الحمد لله الذى أنعم علينا بنعمة الايمان والاسلام وهدانا بسيدنا ومولانا محمد عليه من الله تعالى أفضل (٢٣٢) الصلاة وأزكى السلام ــ الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ــ ثم ليشرع إثر ذلك فى التعوذ على ماسبق وليتل إثره على قلبه قوله تعالى ــ إن الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ــ فعند ذلك يستحضر القلب عظيم فضل سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم عند الله تعالى وأنه حاز عنده منزلة لايمكن أن تلحق إذ مولانا جل وعز على ماهو عليه من الجلال والكمال يخبر أنه يصلى بنفسه على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكذلك ملائكته الكرام عليهم الصلاة والسلام على ماهم عليه من الكثرة والشرف يتوسلون إلى الله تعالى بالصلاة على حبيبه ومصطفاه من جميع خلقه محمد صلى الله عليه وسلم فيفرح المولى عند ذلك العبد الضعيف الفقير إذ تفضل عليه مولاه بأن أدخله بهذا الخطاب الجسيم وما احتوى عليه من الأمر العظيم فى روضة التقرب إلى حبيبه وأفضل خلقه عنده عليه من مولانا جل وعلا أفضل الصلاة وأزكى التسليم فحينئذ يبادر بلسانه وهو يبتهج فرحا لعظيم فضل مولاه جل وعلا عليه إذ فتح له الباب إلى التوصل منه إلى أعظم الوسائل عنده سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فقال مجيبا لهذا الأمر الجليل لبيك مولاى وسعديك والخير كله فى يديك وهاهو العبد الفقير الحقير راكن لمنيع جنابك متوسل إليك بأفضل أحبابك صلى الله عليه وسلم يقول بتوفيقك ممتثلا لأمرك ومستعينا بك فى جميع أموره اللهم صل على سيدنا محمد نبيك ورسولك ودليلك صلاة أرقى بها مراقى الاخلاص وأنال بها غاية الاختصاص وسلم تسليما.

أى فعند استشعاره لخطاب المولى واحتقاره لنفسه (قوله يرعد) بفتح العين (قوله من شدة الهيبة والخجل) أى من شدة هيبته من الله وخجله أى حيائه منه (قوله قائلا) أى بعد قراءته الآية المتقدمة التى استشعر منها خطاب المولى (قوله وهواتف الخواطر) الاضافة بيانية أى ومن الهواتف التى تهتف فى النفس وتخطر فيها (قوله وليختر منها) أى من عبارات الاستغفار (قوله ثم يتمادى) أى على الاستغفار (قوله حتى يتم ورده من الاستغفار) أى سواء كان مائة مرة كما مر أو كان أكثر (قوله أدرانه) أى أوساخه الحاصلة من تعاطى المحرمات والشبهات المانعة له من المكاشفة والاستغفار يزيل تلك الأوساخ (قوله دخان الذنب ورانه) عطف الران على الدخان مرادف والمراد بهما الأدران أى الأوساخ التى تحدث من ارتكاب المعاصى (قوله يقول فى هيئة ذلك) مرتبط بقوله حمد الله ثلاثا أو سبعة أى يقول فى كيفية ذلك الحمد الحمد لله الخ (قوله ثم ليشرع إثر ذلك) أى إثر الحمد وقوله فى التعوذ أى بأن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (قوله وليتل إثره على قلبه) أى ويجر على قلبه ــ إن الله وملائكته يصلون على النبى ــ الآية بعد أن يتعوذ بلسانه (قوله فعند ذلك) أى فعند تلاوته للآية بقلبه يستحضر عظمة النبى صلى الله عليه وسلم عند الله لكونه تعالى وملائكته يصلون عليه (قوله لايمكن أن تلحق) بالبناء للمفعول أى لايمكن أن تدرك لأحد (قوله يصلى بنفسه على سيدنا محمد) أى وصلاة الله تشريفه وتكريمه وأما صلاة الإنس والجن والملائكة فدعاؤهم أى طلبهم من الله أن يشرفه ويكرمه (قوله على ماهم عليه من الكثرة والشرف) إنما ذكر الكثرة دفعا لما يتوهم أنهم إذا كانوا كثيرين لايحتاجون للنبى صلى الله عليه وسلم لأن شأن الجماعة الكثيرة الاستغناء (قوله فيفرح عند ذلك) أى فعند استحضار قلبه لعظيم شرف مولانا محمد صلى الله عليه وسلم يفرح ذلك الشخص إذ تفضل الخ (قوله بهذا الخطاب) وهو قوله ــ ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (قوله فحينئذ) أى فحين إذ حصل له الفرح بادخال المولى بهذا الخطاب فى روضات التقرب إلى حبيبه (قوله وهو يبتهج) أى ينسر فرحا (قوله فقال) أى فيقول فهو عطف على يبادر أى أنه يقول بلسانه ذلك بعد أن يجرى ــ إن الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ــ على قلبه و يستحضر منها عظيم مرتبة النبى عند الله (قوله لبيك) أى أجبتك إجابة بعد إجابة (قوله وسعديك) أى أسعدتنا إسعادا بعد إسعاد أى إن إسعادك بالله لنا ليس واحدا بل هو متعدد (قوله فى يديك) أى بقدرتك (قوله لمنيع جنابك) أى لجنابك المنيع والجناب فى الأصل فناء الدار أى ساحتها و يطلق أيضا على الجانب فشبه

عدد ما أحاط به علمك وأحصاه كتابك أو غير ذلك من كيفيات التصليات التى تليق بجلاله ثم يتمادى على ذلك مستحضرا لصورته صلى الله عليه وسلم التى ليس ثم فى المخلوقات مثلها فى الجمال مستشعرا عظيم حرمته عند العلى ذى الجلال ذاكرا عظيم شفقته ورأفته بالمؤمنين وشدة اهتباله بهم فى حياته وبعد مماته والسعى فى مراشدهم وإنقاذهم من كل هول دنيا وأخرى صلى الله عليه وسلم وعلى سائر أنبيائه ورسله أجمعين ليتربى بذلك عظيم محبته فى قلبه ويتشعشع أنوار حسن الاتباع فى ظاهره ولبه فاذا فرغ من ورده بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم حمد الله تعالى أيضا على التوفيق لبدء ذلك وتمامه ليقيد بالشكر هذه النعمة العظمى خشية السلب عليها وأقل ذلك ثلاثة أو سبع ثم ليشرع إثر ذلك فى التعوذ قاصدا التلاوة ثم ليتل إثره قوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله ثم ليجب أمر مولانا العزيز بقوله لبيك مولاى وسعديك والخير كله فى يديك وها هو العبد الفقير الحقير يوحدك بالتهليل منخلعا من كل شرك ومن كل تغيير وتبديل بقوله مخلصا من قلبه ذاكرا لربه لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى آخر دور سبحته من التهليل وليعد التعوذ والتلاوة فى أول كل دور منها وإن اجتزأ بالمرة الأولى فلا بأس وليحافظ الذاكر على إحضار قلبه لمعنى التهليل ليفوز بثمراته ويستضىء قلبه بعظيم أنواره وتحصل له الحرية العظمى من رقه لشىء من الكائنات ويتحلى بالرتبة العليا والشرف الأبهى باستناده علما وحالا ظاهرا وباطنا إلى مولاه المنفرد بالملك والتدبير الذى لا نافع ولا ضار سواه على العموم تبارك وتعالى نعم المولى ونعم النصير ولهذا كانت هذه الكلمة المشرفة جامعة بين التحلية والتخلية فيتخلى الذاكر أولا من قلبه ويطرد عنه جميع الخواطر الوهمية وجميع الكائنات التى استعبدته من جاه ومال ونساء وبنين ودينار ودرهم ومدح وذم ونحو ذلك بقوله لا إله إلا الله أى ليس ثم سوى مولانا جل وعز من جميع الكائنات على العموم من هو غنى فى نفسه أو يفتقر إليه فى أثر ما حتى يستحق أن يعبد أو يطاع أو يخاف أو يعول عليه فى أثر ما إذ جميعه عاجز أتم العجز عن إيصال أمر ما إلى نفسه أو إلى غيره فوجب طرد جميعها من القلب إذ وجودها كعدمها بلا شك ولا ريب وما وجد مع بعض تلك الأمور المخلوقة كالطعام والشراب والمياه والثياب والنساء والبنين والأموال

المولى جل عظيم له دار وتلك الدار لها فناء كل من وصل لذلك الفناء صار محميا ومحفوظا تشبيها مضمرا فى النفس وإثبات الجناب تخييل والمنيع مبالغة فى المنع أى أنه شديد المنع من كل سوء ويحتمل أن يراد بالجناب المقام والشأن أى شأنك منيع أى شديد المنع وشديد دفع ضرر من انتمى إليك (قوله عدد ما أحاط به علمك الخ) اعلم أن المصلى إذا قال اللهم صل على محمد عدد الحصى أو عدد الرمل أو عدد ما أحاط به علمك يحصل له ثواب كثير لكن لا بعدد الرمل والحصى ولا بقدر ثواب من صلى عدد الرمل بالفعل ثم إن التحقيق أن النبى صلى الله عليه وسلم ينتفع بصلاتنا عليه لكن لا ينبغى للمصلى أن يقصد ذلك وإنما يقصد نفع نفسه كما يزداد نفعه بتكرر العمل بالأحكام الشرعية الواردة عنه وكذلك الشيخ إذا علم إنسانا حكما فصار يعمل به ويعلمه للناس فانه يزداد نفعه بتكرر العمل به (قوله ثم يتمادى على ذلك) أى على ما ذكر من الصلاة (قوله اهتباله) بتقديم الهاء من الاهتبال بالشىء وهو الاعتناء به وفى بعض النسخ وابتهاله من الابتهال الذى هو التضرع (قوله ليتربى) أى ليتزايد وهو علة لقوله مستحضرا لصورته (قوله ولبه) بضم اللام وتشديد الباء أى قلبه (قوله فاذا فرغ من ورده بالصلاة) أى المصور بالصلاة (قوله لبدء ذلك) أى الورد (قوله هذه النعمة العظمى) أى وهو استعمال ذلك الورد . والحاصل أن استعمال ذلك الورد نعمة عظيمة فينبغى له أن يقيدها ويحبسها بالحمد عليها مخافة من الزوال (قوله فاعلم أنه لا إله إلا الله) هذا مقول القول (قوله سبحته) بضم السين وفتحها (قوله ويستضىء الخ) بيان لثمراته (قوله ولو لوج[1]) أى دخول (قوله وتحصل له الحرية العظمى من رقه لشىء من الكائنات) يعنى أن الشخص إذا التفت إلى عبد من العبيد صار رقا لذلك العبد الملتفت إليه فاذا استحضر فى قلبه معنى التهليل وأنه تعالى هو الغنى عن كل ما سواه وأن كل ما سواه مفتقر إليه فلا يلتفت لأحد غيره تعالى فلا يصير رقا لأحد من المخلوقات (قوله باستناده إلى مولاه علما وحالا) أى بسبب استناده إلى مولاه من جهة علمه بمعنى التهليل ومن جهة حاله وهو الذكر (قوله ظاهرا وباطنا) أى فى الظاهر والباطن وهو لف ونشر مشوش فقوله ظاهرا تفسير لقوله حالا وقوله باطنا تفسير لقوله علما فكأنه قال بسبب استناده لمولاه فى الباطن لاستحضاره لمعنى التهليل وفى الظاهر لذكره لمولاه بالتهليل (قوله نعم المولى) أى هو فالمخصوص بالمدح محذوف (قوله ولهذا) أى ولأجل ما تقدم من أن الذاكر يتحلى بالمرتبة العليا باستناده إلى الله ويتخلص من الرق لشىء من الكائنات أى لكون الذاكر ينبغى له ذلك كانت كلمة الشهادة على هذا المنوال جامعة بين التخلية والتحلية (قوله ويطرد الخ) أى بأن يطرد الخ فهو تفسير لما قبله (قوله استعبدته) أى صيرته عبدا (قوله بقوله لا إله إلا الله) متعلق بيتخلى وفى نسخة بقوله لا إله بدون إلا الله

(١) هذه الكلمة غير موجودة بنسخة الشارح التى بأيدينا اه مصححه .

والنيران والسلاح والأسود والحيات والظلمة والجنة والنار من المصالح واللذات ومن المفاسد والآلام فليس منها أصلا ولا يعوّل عليها فى شئ من ذلك ولا غيره فالالتفات إلى شئ منها عمى وظلمة عظيمة وحالة سيئة غير مستقيمة وسفه قوىّ وخصلة ذميمة وقذر شديد النتن تجب المبالغة فى غسله من البال ليتهيأ القلب للتحلى بالنور الزكى اللامع من معرفة العلىّ ذى الجلال فلما غسل الذاكر قلبه بذلك النفى القوى العام وصلى على الكونين صلاته على الميت المعدوم أربعا وختم بالسلام حلاه حينئذ بزينة الدخول فى حضرة الملك العلام فقال قول المضطرب الأوّاه اليائس يأسا قطعيا دائما من كل ماسوى مولاه أثر نفى لا إله إلا الله ولما ابتهج قلبه بنور الحقيقة وكان الانتفاء بها موقوفا على القيام برسوم الشريعة وذلك لا يكون إلا بالادمان على ذكر صاحبها المبلغ لها عن الله تعالى سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم احتاج الذاكر بعد كلمة التوحيد الدالة على الحقيقة أن يشفعها باثبات رسالة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ليحفظ نور توحيده بادخاله فى منيع حرز الشريعة فلهذا يقول الذاكر إثر لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهكذا ينبغى فى كل ذكر من أذكار الله تعالى أن لا يغفل المؤمن فيه عن ذكر سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم إما بأن يصلى عليه إثره أو يقرّ برسالته مع الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم أو نحو ذلك مما يوجب تعظيمه والتمسك بأذياله إذ هو صلى الله عليه وسلم باب الله الأعظم الذى لا ينال كل خير دنيا وأخرى إلا بالتعلق به أو

فمن غفل عن ذكره والتمسك بشريعته صلى الله عليه وسلم لم ينل مقصده وكان مرميا به فى سجن القطيعة محروما من خير الدنيا والآخرة وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم هو دليل الخلق إلى الله تعالى فكيف يصل إلى الله تعالى من غفل عن ذكر دليله وقد قال بعض من طبع الله تعالى على قلبه ممن يتعاطى التصوّف وليس هو من أهله مقالة قريبة من الكفر أو هى الكفر بعينه إن الاكثار من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم حجاب عن الله تعالى وقد سلك بعض الضالين مثل هذه العبارة فقال إذا أفردت التهليل عن إثبات الرسالة كان أبلغ وأسرع فى تأثير معنى التوحيد واحتج لضلاله

وهى المناسبة لأن المعنى المتقدم إنما أخذ من النفى (قوله والنيران) أى الدنيوية فلا تكرار به مع قوله والجنة والنار (قوله من المصالح الخ) بيان لما وجد مع بعض تلك الأمور وقوله المصالح واللذات راجع للطعام وما بعده إلى النيران وقوله والمفاسد الخ راجع للنيران ومابعدها (قوله واللذات) هى أخص من المصالح كما أن الآلام أخص من المفاسد (قوله تجب المبالغة فى غسله من البال) أى من القلب (قوله ليتهيأ القلب للتحلى) هو بالحاء المهملة وفى نسخة بالجيم أى للظهور (قوله بذلك النفى القوىّ العام) أى وهو لا إله (قوله وصلى على الكونين صلاته على الميت المعدوم) وهذا كناية عن إعراضه عن كل شئ حتى عن جسده وروحه الاعراض التام وصار المنظور له هو الله فالمراد بالكونين جسده وروحه وقيل إن المراد بهما الدنيا والآخرة والأول أحسن ويدل له قول بعض الأولياء ما فى الجبة إلا الله حيث قطع النظر عن نفسه وروحه ولم يلتفت إلا لله فقط (قوله حلاه) أى حلى ذلك الذاكر مولاه (قوله بزينة الدخول) الاضافة بيانية (قوله العلام) أى كثير العلم أى الكثير متعلقات علمه وإلا فعلمه واحد (قوله الأوّاه) أى كثير التأوّه أى التوجع من خوفه من مولاه (قوله أثر نفى لا إله) معمول لقوله فقال وقوله إلا الله مقول القول (قوله بنور الحقيقة) هى الالتفات لما فى نفس الأمر وقطع النظر عن كل شئ حتى عن جسمه وروحه أى ولما استنار قلبه بالحقيقة الشبيهة بالنور (قوله برسوم الشريعة) جمع رسم بمعنى العلامة والاضافة بيانية أى وكان الانتفاع بالحقيقة موقوفا على القيام برسوم وعلامات هى الشريعة لأن القيام بالشريعة علامة على رضا المولى وعلى دخول الجنة أو أنه شبه الشريعة بمحل نفيس له علامات تشبيها مضمرا فى النفس على طريق الاستعارة بالكناية وإثبات الرسوم تخييل (قوله وذلك) أى القيام برسوم الشريعة (قوله أن يشفعها) أى يصيرها شفعا أى زوجا (قوله نور توحيده) من إضافة المشبه به للمشبه (قوله فى منيع حرز الشريعة) أى الشريعة الشبيهة بالحرز المنيع والاضافة بيانية أى منيع حرز هو الشريعة (قوله فلهذا) أى فلأجل احتياج الذاكر لشفع كلمة التوحيد باثبات الرسالة لسيدنا محمد (قوله محمد رسول الله) مقول القول (قوله بأن يصلى عليه إثره) أى إثر الذكر بأن يقول لا إله إلا الله اللهم صل على سيدنا محمد (قوله أو يقرّ برسالته) أى بأن يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله إذ هو باب الله الأعظم) فيه إشارة إلى أن لله أبوابا كالأنبياء والأولياء والنبى صلى الله عليه وسلم أعظم الأبواب (قوله وكان مرميا) أى مطروحا (قوله فى سجن القطيعة) أى فى القطيعة الشبيهة بالسجن أو إضافة سجن للقطيعة بيانية (قوله أو هى الكفر بعينه) أو للشك

وتسويل شيطانه بأن قال للتهليل معنى ولاثبات الرسالة معنى وإذا اختلفت المعانى على الباطن ضعف التأثير وبعدت الثمرة قال وإنما يحتاج إلى وصل الذكرين عند الدخول فى الاسلام . قال بعض الأئمة الراسخين رضى الله تعالى عنهم وهذه المقالة والعياذ بالله تعالى من الفتن التى لامورد لها غير النار ولاعقبى لها سوى دار البوار وماذاك إلامكر واستدراج إلى رفض الشريعة والانحلال من ربقتها وتعطيل رسومها ولو علم هذا الضال ماتحت قوله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأسرار التوحيدية والحكم التهليلية لانقشع عنه ذلك العمى فأصاب المرمى انتهى اللهم أعذنا من الفتن ما ظهر منها وما بطن بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وصلاة وسلاما نصل بهما مع الأحبة بفضل الله تعالى إلى الفردوس الأعلى ونتمتع هناك فى جواره تعالى بنفيس تلك المواهب والمنن

[الفصل الرابع من الفصول الأربعة فى بيان الفوائد التى تحصل لذاكر هذه الكلمة المشرفة على الوجه الأكمل مع المواظبة]

اعلم أن المواظبة على ذكر الكلمة المشرفة على الوجه الذى ذكرناه أولا يحصل فوائد كثيرة منها مايرجع إلى محاسن الأخلاق الدينية . ومنها مايرجع إلى الكرامات التى هى خوارق العادات . أما الأول فمنها اتصافه بالزهد ونعنى به خلو الباطن من الميل إلى فان وفراغ القلب من الثقة بزائل وإن كانت اليد معمورة بمتاع حلال فعلى سبيل العارية المحضة وتصرفه فيه بالاذن الشرعى تصرف الوكالة الخاصة ينتظر العزل عن ذلك التصرف بالموت أو غيره مع كل نفس وذلك ينفى عن النفس التعلق بما لابد من زواله . ومنها التوكل وهو ثقة القلب بالوكيل الحق بحيث يسكن عن الاضطراب عند تعذر الأسباب ثقة بمسبب الأسباب ولا يقدح فى توكله تلبس ظاهره بالأسباب إذا كان قلبه فارغا منها بحيث يستوى عنده وجودها وعدمها . ومنها الحياء بتعظيم الله عز وجل بدوام ذكره والتزام نهيه وأمره والامساك عن الشكوى به إلى العجزة والفقراء غيره . ومنها الغنى وهو غنى القلب

أو للاضراب وعليه فقوله من طبع الله على قلبه أى جعل على قلبه اسودادا (قوله وتسويل) أى وسوسة شيطانه (قوله قال بعض الأئمة) أى فى الرد عليه وكلام هذا البعض يدل على أن هذه الكلمة مكفرة (قوله وقد سلك بعض الضالين) قال المقرى إن نسخة المؤلف وقد سبك بالباء الموحدة وهى أصوب اه ملوى (قوله لامورد لها) أى لصاحبها (قوله من ربقتها) الربقة فى الأصل العروة التى يستوثق بها صغار الضأن وإضافتها للضمير العائد على الشريعة للبيان والمراد بالانحلال الخلوص وكأنه قال والخلوص من ربقة هى الشريعة أو من إضافة المشبه به للمشبه أى والخلوص من الشريعة الشبيهة بالربقة (قوله لانقشع) أى لزال (قوله المرمى) أى محل الرمى والشخص إذا أصاب محل الرمى فقد فاز بمقصوده فكذلك هذا الضال لوعلم ماتحت قولنا محمد رسول الله من الأسرار والحكم لنطق بالصواب (قوله الأعلى) صفة كاشفة للفردوس لأنه أعلى الجنان (قوله على الوجه الأكمل) أى من الطهارة واستقبال القبلة واستحضار القلب ومراعاة معنى الذكر (قوله إلى محاسن الأخلاق) أى الأخلاق الدينية الحسان (قوله أما الأول) أى وهو مايرجع للأخلاق الدينية أى التى لها تعلق بالدين (قوله من الميل إلى فان) أراد به الأمور التى يفتخر بها فى الدنيا من مآكل ومشارب وملابس فاذا كان عنده مال فلا يلتفت له ولا يحرص على بقائه بل ينفقه وإذا ضاع فلا يسخط عليه (قوله وفراغ القلب من الثقة) أى من التوثق بزائل وهذا تفسير لما قبله (قوله وإن كانت اليد الخ) فيه إشارة إلى أن الزهد لاينافى كثرة المال لأن المدار على خلوص الباطن من الميل إليه سواء كان موجودا عنده أم لا (قوله فعلى سبيل الخ) أى فيلاحظ أنها عنده على سبيل العارية (قوله المحضة) أى الخالصة عن شائبة الملك (قوله تصرف الوكالة الخاصة) أى ليست على الدوام بل فى زمان معين فقوله ينتظر الخ تفسير لما قبله ويحتمل أن المراد بالخاصة أن ينفق منه على قدر ما أمر الشرع ولا ينفق منه فى كل مابدا له (قوله مع كل نفس) بفتح الفاء متعلق بينتظر أى ينتظر مع كل نفس العزل عن التصرف فيه بالموت (قوله وذلك) أى انتظار العزل عن التصرف فيه بالموت مع كل نفس ينفى عن النفس التعلق بما لابد من زواله أى كالأموال والمآكل والملابس (قوله ومنها التوكل) أى اتصافه به (قوله وهو ثقة القلب) أى توثق القلب واعتماده على الوكيل الحق وهو المولى سبحانه وتعالى (قوله بحيث يسكن) أى القلب عن الاضطراب عند تعذر الأسباب فاذا تعذرت عليه أسباب الرزق أو أسباب النجاة مثلا كان قلبه ساكنا ولايحصل له قلق ولااضطراب ولاسخط لاعتماده على المولى النافع الضار (قوله تلبس ظاهره بالأسباب) كأن يكون تاجرا أو نجارا أو حدادا وقوله ولا يقدح الخ أى لأن المدار على الالتفات إلى الله وقطع النظر عن غيره بالمرة (قوله إذا كان قلبه فارغا منها) أى خاليا عن الالتفات إليها (قوله الحياء) هو بالمد وقوله بتعظيم الله أى المصور بتعظيم الله بدوام ذكره الباء للسببية وهو يتعلق بتعظيم (قوله عن الشكوى به) أى عن الشكوى منه تعالى (قوله إلى العجزة)

بسلامته من فتن الأسباب فلا يعترض على الأحكام بلو ولا بلعل لعلمه بمن صدرت منه جل وعز المنفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب ومنها الفقر وهو نقص يد القلب من الدنيا حرصا وإكثارا لقطعه بأن حاجته ليست عند شيء منها وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحا وذما . ومنها الايثار على نفسه بما لا يذمه الشرع . ومنها الفتوة وهي التجافي عن مطالبة الخلق بالاحسان إليه ولو أحسن إليهم لعلمه بأن إحسانه و إساءتهم إليه كل ذلك مخلوق له تعالى والله خلقكم وما تعملون فلم ير لنفسه إحسانا حتى يطلب عليه جزاء ولم ير لهم إساءة حتى يذمهم عليها . اللهم إلا أن يكون الشرع هو الذى أمر بذمهم أو معاقبتهم فيفعل حينئذ ما أمر به الشرع ليقوم بوظيفة التعبد فقط وهذه الفتوة هي فوق المسالمة . ومنها الشكر وهو إفراد القلب بالثناء على الله تعالى ورؤية النعم منه في طي النقم والفوائد كثيرة ومن أرادها فليجتهد في أسبابها فيعرفها بالذوق . وأما النوع الثانى من الفوائد وهو ما يرجع إلى الكرامات فمنها وضع البركة في الطعام ونحوه حتى يكثر القليل ويكفي اليسير وهذا مشاهد لأولياء الله تعالى كثيرا . ومنها تيسير دنانير أو دراهم أو كليهما أو غير ذلك مما تدعو إليه الحاجة وقد كان بعض المشايخ في أول أمره حرارا فتعذر عليه شغل الحرارة تعذرا شرعيا فكان إذا قضى وظيفة ذكره يرفع رأسه فيجد في حجره درهما يشترى به قوت ذلك اليوم ونقل عن الشيخ أبي عبد الله التاودى أنه احتاج كسوة لأولاده وزوجته وكان كثير الأولاد فاشترى شقة أي وذهب بها إلى الخياط وأعطاه طرفها الواحد وأمسك تحته الطرف الآخر فجعل الخياط يجذبها , يفصل منها شيئا بعد شيء حتى صنع أثوابا عدة تشهد العادة بأن ذلك لا يكون من شقة واحدة فطال ذلك على الخياط فقال له ياسيدى هذه الشقة ما تتم أبدا فقال له الشيخ خوف الفتنة قد تمت ورمى له بباقيها من تحته . وكان بعض المشايخ لا ينتصب للذكر ولا للصلاة على سجادته في خلوته إلا ويخلق الله له على سجادته وتحتها دراهم جددا . وكان له عائلة وأولاد فكان معشر أولاده إذا رأوه يأخذ في التوجه للصلاة والذكر يحدقون به يترقبون انفصاله فاذا انفصل التقطوا تلك الدراهم . فمنهم المقل . ومنهم المكثر وداموا على ذلك حتى تحدثوا به وشاع الحديث فانقطع ذلك . ومنها أن ينكشف له عن حقيقة ما يريد استعماله من الطعام فيعرف حلاله من حرامه ومن متشابهه بأمارات يجدها

بفتحات جمع عاجز أى إلى المخلوقات وقوله والفقراء عطفه على ما قبله عطف تفسير وقوله أى غيره المغايرين لذلك الشاكى (قوله بسلامته) أى المصوّر بسلامته (قوله من فتن الأسباب) أى من الأسباب المفتنة أو أن الاضافة بيانية (قوله فلا يعترض) أى من سلم قلبه من فتن الأسباب (قوله على الأحكام) أى على أحكام الله (قوله بلو) أى بالنسبة للماضى وقوله ولا بلعل أى بالنسبة للمستقبل أى بأن يقول لو فعلت كذا لحصل لى كذا أو يقول لعلى أذهب للسلطان فيعطيني شيئا (قوله بمن صدرت منه) أى بمن صدرت الأحكام منه (قوله نقص يد القلب من الدنيا) أى ترك القلب تعلقه بالدنيا على وجه الحرص على تحصيلها والاكثار منها . ولا يخفى ما فى قوله نقص يد القلب من الاستعارة بالكناية والتخييل (قوله عند شيء منها) أى و إنما هى عند المولى (قوله وسكوت اللسان) عطف على قوله نقص يد القلب (قوله بما لا يذمه الشرع) احترازا مما إذا أراد أن يتصدق بجميع ما بيده وكان يسخط بعد ذلك فان هذا مذموم شرعا (قوله الفتوة) بضم الفاء والتاء (قوله التجافي) أى التباعد (قوله ولو أحسن) أى ولو كان أحسن إليهم أى أنه لو فرض أنه كان أحسن إليهم ثم صار فقيرا فلا يطلب الاحسان منهم (قوله هو الذى أمر بذمهم أو معاقبتهم) كما لو ارتكبوا موجب حد أو تعزير (قوله فوق المسالمة) أى فوق المرتبة المسماة بالمسالمة وتسمى أيضا بالتفويض وهى استسلام الأمور كلها لله وتفويضها إليه و إنما كانت الفتوة فوق هذه المرتبة لأن هذه المرتبة تجامع بقايا النفس فلم يرها قامت عليه بخلاف الفتوة فان النفس انمحقت معها ففى الفتوة لا يلاحظ أن له إحسانا على غيره ولا للخلق أذية عليه لانمحاق نفسه بالمرة وفى المسالمة لا يسأل الخلق إحسانا مع ملاحظة أن له عليهم الاحسان ولا يؤاخذهم بأذيتهم له مع ملاحظة أنه وقعت منهم الاساءة له ولا شك أن الأولى أعلى من الثانية . واعلم أن التفويض الذى هو المسالمة فوق التوكل لأن المتوكل له مراد واختيار وهو يطلب مراده بالاعتماد على ربه والمفوّض ليس له مراد (قوله ورؤية النعم منه فى طى النقم) فاذا ابتلاه الله بنقمة يرى أن فيها نعمة فاذا سلب ماله مثلا يرى أن هذه النقمة فى ضمنها نعمة لأن مصيبة المال أخف من المصيبة فى النفس أو فى الدين (قوله حرارا) بالحاء المهملة وتشديد الراء بعدها بوزن قزاز أى يتعاطى صنعة الحرير (قوله الحرارة) بكسر الحاء (قوله التاودى) بضم الواو وكسر الدال نسبة لتاودة قرية بالمغرب من أعمال فاس (قوله شقة) بضم الشين وهى مقطع القماش مثلا (قوله وأمسك تحته الخ) أى أنه جلس على الطرف الآخر (قوله على سجادته) بفتح السين (قوله جددا) أى جديدة (قوله معشر أولاده) أى جماعة أولاده والاضافة بيانية (قوله استعماله)

إما من باطنه اومن ظاهره أومن غيره وكرامات هذا الباب كثيرة لا تحصى إلا أن المؤمن لا ينبغي أن يقصدها بتمني من طاعته و لا يدخل عليه الشرك الخفيّ ومكر به والعياذ بالله إذ هي من جملة ما يجب أن يصفي منها قلبه عند ذكر كلمة التوحيد فليقطع التفاته إليها بالكلية وليكن مقصده رضا مولاه الذي لا خلف له منه ولا غنى لمخلوق عنه وكشف الحجاب عن عيني قلبه حتى يتنزه في ذلك الجلال العديم المثال و يواجهه مولاه بعجائب وأسرار لا يمكن أن يعبر عنها المقال . اللهم افتح لنا في ذلك وزدنا من فضلك دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين بجاه سيد الأولين والآخرين نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى إخوانه من النبيين والمرسلين وعلى جميع الملائكة المقربين و إلى فضل هذه الكلمة وما يحصل لذاكرها من الفوائد أشرت بقولي في أصل العقيدة فإنه يرى لها من الأسرار والعجائب ما لا يدخل تحت حصر ، وهذا الفصل الرابع هو آخر السبعة الفصول المتعلقة بكلمة التوحيد جعلناها سبعة تفاؤلا ورجاء من المولى الكريم جلّ وعلا أن يجعلها لنا ولجميع أحبتنا حصنا حصينا وحجابا منيعا من التعذيب بشيء من دركات النار السبع كما أنا ختمنا هذه العقيدة وشرحناها بتحقيق معنى كلمتي الشهادة نرجو به من مولانا جلّ وعلا أن يختم لنا ولجميع أحبتنا و إخواننا في الدين بأفضل درجات الايمان و يجمع شملنا وشملهم إثر الموت مع أوليائه المقرّبين بين أهل النعيم المقيم والروح والريحان .

ولنختم هذا الشرح المبارك إن شاء الله بأدعية مباركة فنقول الحمد لله الكريم الوهاب المعطي النعم الجليلة لمن شاء بمحض فضله لا لسبب من الأسباب الفاتح بصائر القلوب بجوده حتى خرقت بنورها حجب الكائنات كلها وظفرت بمنتهى الآراب والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم معدن الكمالات والوسيلة العظمى دنيا وأخرى لنيل المنى والحاجات و ينبوع الفضائل وأساس جميع الخيرات المشرّف على كل مخلوق لله تعالى في الأرض والسموات ورضي الله تعالى عن آله وصحبه الذين هم بعد غيبته ولحوقه بالرفيق الأعلى الأنجم الزاهرات والذين هم القدوة للخلائق بعده وهم خير الأمة الأئمة الهداة وعن التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم يبعث الله العظام الرفات ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننّ من الخاسرين ربنا ظلمنا أنفسنا ظلما كثيرا ولا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لنا مغفرة من عندك وارحمنا إنك أنت الغفور الرحيم ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين ونجنا برحمتك من القوم الكافرين اللهم يا غياث المستغيثين وملجأ ذوي الفاقات الملهوفين أسألك يا أرحم الراحمين ياذا الجلال والاكرام أن تجعلنا في الدنيا والآخرة من خيار أهل لا إله إلا الله ومن خيار أهل معرفتك وأن تمتعنا إثر الموت مع الأحبة في جنة الفردوس بجلائل نعمك وجميل رؤيتك وأن تغفر لنا جميع ذنوبنا بلا عقوبة ولا محنة وأن تؤدّي عنا جميع تبعاتنا بمحض فضلك بلا خزي دنيا وأخرى ياذا الفضل والمنة اللهم لك الحمد و إليك المشتكى من أنفسنا ومن عوائق قد عسر معها في هذه الأزمنة الصعبة النجاة فأمنا يا مولانا من ضررها في ديننا ودنيانا حالا ومآلا حتى نفوز بأعظم رضوانك في الحياة و بعد الممات اللهم يا أرحم الراحمين إنه قد أسرتنا الأوهام والهوى وضعفت عن النهوض إلى التمتع بمنيع جنابك العلي منا القوى وقد اشتدّ علينا

أي تعاطيه (قوله إما من باطنه) أي بأن يقشعرّ قلبه (قوله أومن ظاهره) أي بأن يتحرّك أصبعه أوعضو أوعرق منه (قوله أومن غيره) أي بأن تحصل له أذية من بعض الناس تمنعه من الأكل (قوله ومكر به) بالبناء للمفعول (قوله العديم المثال) بالعين المهملة (قوله يرى لها من الأسرار والعجائب) أراد بالأسرار النوع الأوّل وهو الأخلاق الدينية وأراد بالعجائب النوع الثاني وهو الكرامات (قوله حصنا) أي أمرا مانعا وقوله حصينا أي كثير المنع (قوله وحجابا منيعا) تفسير لما قبله (قوله درجات الايمان) أي الدرجات الحاصلة بسبب الايمان (قوله والروح) أي وأهل الروح بمعنى الراحة (قوله والريحان) أراد به مطلق الرزق أي الذين يرزقون في قبورهم (قوله لمن شاء) اللام بمعنى على أوضمن النعم معنى المعطى (قوله حجب الكائنات) من إضافة المشبه به للمشبه أومن قبيل الاضافة البيانية أي حتى خرقت الكائنات الحاجبة لها عن مشاهدة المولى ومشاهدة آياته الكبرى (قوله بمنتهى الآراب) أي المقاصد (قوله لنيل المنى) أي لحصول ما يتمناه المرء وعطف الحاجات على المنى للتفسير (قوله و ينبوع الفضائل) أي محل نبعها وظهورها (قوله المشرف) أي المفضل (قوله بالرفيق الأعلى) متعلق بلحوق والمراد بالرفيق الأعلى المولى جلّ جلاله وقيل الأنبياء والصالحون (قوله الرفات) أي العظام البالية (قوله ذوي الفاقات) جمع فاقة وهي شدة الاحتياج أي ومن يلتجيء إليه الناس الذين اشتدّ احتياجهم فقوله الملهوفين تفسير له (قوله تبعاتنا) بفتح التاء وكسر الباء الموحدة جمع تبعة بفتح التاء وكسر الباء وهي حقوق الآدميين (قوله قد أسرتنا) بفتحات من الأسر أي صيرتنا مأسورين (قوله الأوهام) أي الخيالات التي يحدثها الوهم كأن يخيل له أنه إذا فعل كذا من الطاعات حصل له من الضرر كذا (قوله والهوى) أي هوى النفس أي

وثاق القلوب وأضعفها وأعمى عينها توالى ظلمات المعاصى عليها وراكم ران الذنوب فظلت منا تبكى وتندب وإن ضحك منا اللسان وتريد النهوض إلى نيل الكمالات شوقا إليه فيمنعها الأسر والعمى ولا تساعدها عليه القوى ولا النفس ولا الأركان فصرنا يامولانا مطروحين فى مضيق سجن الآفات مكبلين فيه بثقل قيود الشهوات فياذا الفضل العظيم الذى لايحد ولا يعلل ولايقاس بمكيال ولاميزان ياذا الكرم العميم الذى فاض على العوالم كلها حتى طمع فيه القريب ومن هو فى غاية البعد والخسران قد أمرتنا ياذا الجلال والاكرام على لسان نبيك ورسولك سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بفكاك العانى وإنقاذه من الأسر الذى ضرره يسير وعرض فان فنحن يامولانا العانون حقيقة الخائفون الانقطاع عما يدوم من الخير العظيم مما خبرت به أولياءك فى أعلى الجنان ولاعوض له من الفوز منك بجميل الرضوان فمنّ على قلوبنا وذواتنا المأسورة والمحبوسة عن التمتع بلذيذ حضرة جلالك التى لايملك الصبر عنها بما به أمرتنا ياكريم ياوهاب يارحيم يارحمن يامن ليس معه فى تدبير ملكه ثان اللهم اغفر لنا ولآبائنا ولأمهاتنا ولأشياخنا ولإخواننا وأحبتنا وذرياتنا واجمع شملنا وشملهم بلامحنة مع أكابر أوليائك فى أعلى عليين ومتع جميعنا إثر الموت فى أعلى الفردوس بلذيذ رؤيتك ومرافقة من أنعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين اللهم انفع بهذا الشرح كل من اعتنى به من أهل الخير والإيمان ومنّ اللهم على كل من حفظ العقيدة أصله بحسن الخاتمة والفوز بعموم الغفران اللهم اجعل حفظها لهم نورا عظيما فى الدنيا والآخرة وأعطهم بسببها بلا محنة من الفردوس الأعلى أعلى المنازل الفاخرة واحفظنا وإياهم إلى الممات من جميع الفتن واجعل بيننا وبين الظالمين حجابا مستورا فى ديننا ودنيانا ياعظيم المواهب والمنن نتوسل إليك يامولانا فى نيل هذه المطالب كلها بذاتك العلية ثم بنبيك ورسولك سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ذى النفس الزكية الشفيع المشفع عندك سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى أهله عدد ماذكرك وذكره الذاكرون وغفل عن ذكرك وذكره الغافلون وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم وحسبنا الله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم عدد قطر الأمطار وعدد ورق الأشجار وعدد مثاقيل الجبال والأحجار وعدد الرمال وزبد البحار وعدد الأبرار والفجار وعدد مايختلج فى الليل والنهار واجعل اللهم هذه الصلاة لنا نجاة من النار ياواحد ياأحد يامهيمن ياقهار وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين .

فهرس

ماتهواه كأن تشتهى النفس أكل كذا فيأكله فيمنعه ذلك من العبادة لكسله ونومه (قوله وثاق القلوب) أى قيدها (قوله ران الذنوب) أى سوادها (قوله وتندب) أى تنوح (قوله وإن ضحك منا اللسان) كذا فى عدة نسخ والصواب الأسنان لأن الضحك لاينسب إلى اللسان وينسب إلى الأسنان لظهورها عنده (قوله وتريد النهوض إلى نيل الكمال) أى بالدخول فى حضرة ذى الجلال ومشاهدته (قوله ولا تساعدها) أى القلوب وقوله عليه أى على النهوض لنيل الكمال (قوله مكبلين) بفتح الكاف وتشديد الباء أى مقيدين وقوله بثقل قيود الشهوات أى بقيود الشهوات الثقيلة أو أن إضافة ثقل للقيود حقيقة والثقل مستعار للمشقة وإضافة قيود للشهوات بيانية أو من إضافة المشبه به للمشبه (قوله حتى طمع فيه القريب) أى قربا معنويا (قوله بفكاك العانى) أى بفكاك الأسير من أيدى الكفار مع أن ضرره يسير ففكنا من أسر أنفسنا فانه أعظم من ذلك (قوله فنحن يامولانا العانون) أى المأسورون (قوله من الفوز الخ) بيان لما يدوم ولا عوض له (قوله بما به أمرتنا) متعلق بامنن أى فامنن علينا بالفك والخلاص الذى أمرتنا به (قوله حجابا مستورا) أى حجابا يحجبنا عنهم خفيا عن الأعين أو أن مستورا بمعنى ساتر لنا بحيث لايقدرون على الوصول إلينا (قوله فى نيل) أى فى حصول (قوله بذاتك) الاضافة بيانية (قوله الشفيع) أى الذى يشفع (قوله المشفع) أى الذى تقبل شفاعته (قوله وعدد مايختلج) أى يتحرك .

وليكن هذا ختام هذه التقييدات ختم الله لنا بالحسنى ومنحنا فى الآخرة بالمقام الأسنى وشفع فينا وفى والدنيا ومشايخنا وأحبتنا خير الأنبياء الكرام سيدنا محمد عليه وعلى آله وأصحابه من الله أفضل الصلاة وأزكى السلام .

قال مؤلفها : وكان الفراغ من كتابتها يوم الجمعة السابع والعشرين من شهر شعبان سنة ١٢١٤ أربع عشرة ومائتين وألف هلالية وذلك ثانى عام من استيلاء الفرنسيس على مصر أعادها الله للاسلام وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين والله تعالى أعلم .

فهـــرس

صحيفة

صحيفة

بحمد الله تعالى قد تم طبع كتاب [حاشية] محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقى على [شرح أم البراهين] لسيدى « محمد بن يوسف السنوسى » مصححا بمعرفتى ؟

رئيس التصحيح

أحمد سعد على

من علماء الأزهر الشريف

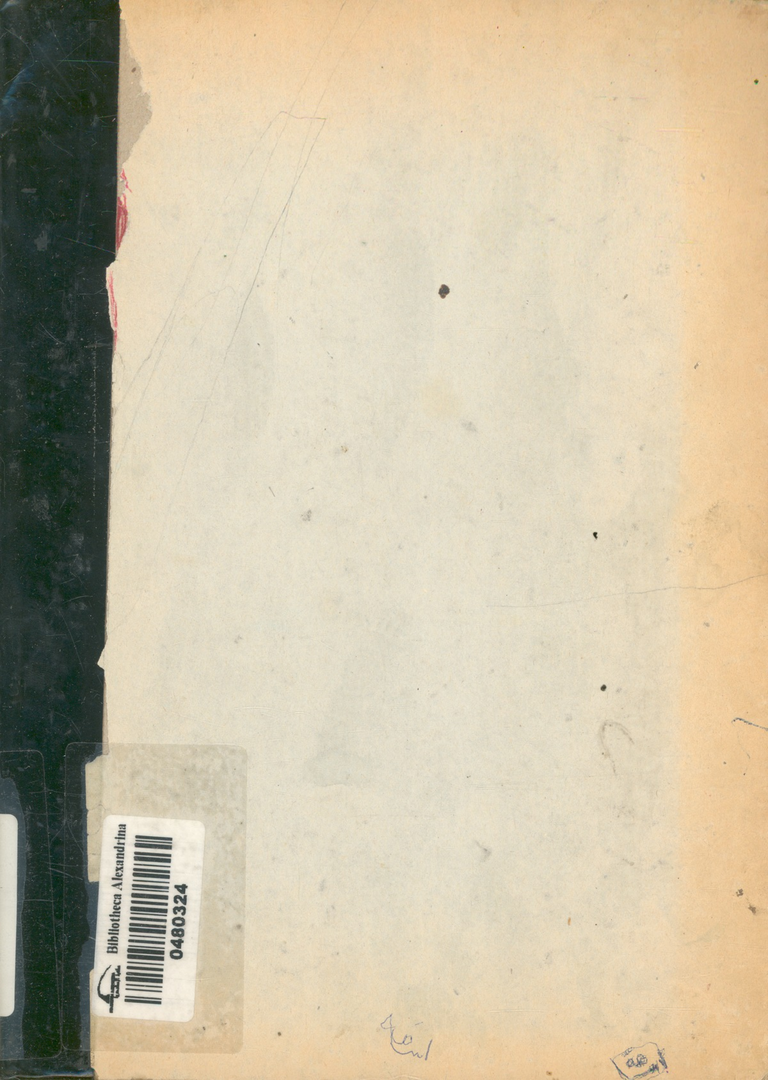
[القاهرة فى يوم الخميس ١٦ صفر الخير ١٣٥٨ هـ — الموافق ٦ ابريل سنة ١٩٣٩ م]

ملاحظ المطبعة

محمد أمين عمران

مدير المطبعة

رستم مصطفى الحلبي


Bibliotheca Alexandrina
0480324